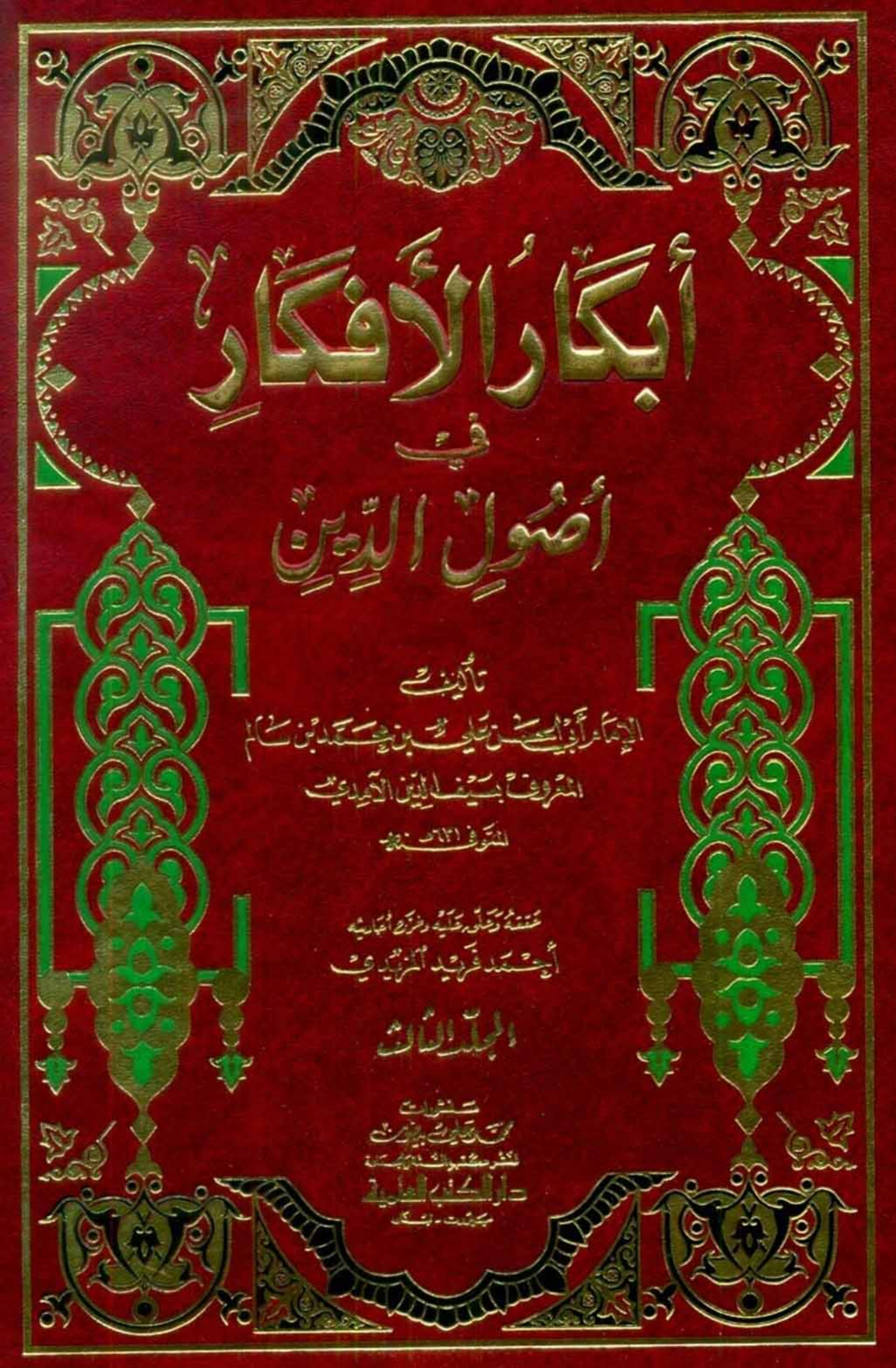

أبكار الأفكار
في
أصول الدين
تأليف
الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن سالم
المعروف بسيف الدين الآمدي
المتوفى سنة ٦٣١هـ
حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه
أحمد فريد المزيدي
المجلد الثالث
منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



تأليف

الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن سالم

المعروف بسيف الدين الآمدي

المتوفى ٦٣١ هـ

حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه

أحمد فريد المزيدي

الجزء الثالث

منشورات

محمد علي بيضون

لنشر كتب السنة والجماعة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان



دار الكتب العلمية

الطبعة الأولى
٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٥ ٩٦١+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
B.P: 11-9424 Beyrouth - Liban


ISBN 2-7451-4102-3

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com


أبكار الأفكار
في
أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الأصل الرابع

في إثبات رسالة محمد ﷺ (١)

ومن ثبت نبوته، واشتهرت رسالته بالمعجزات، والآيات القاطعات كموسى وعيسى، وغيرهما مما تواترت به الأخبار بما ظهر على أيديهم كفلق البحر، وقلب العصا حية، وإحياء الميت، وإبراء الأكمة والأبرص وغير ذلك كثير، غير أنا نقتصر من ذلك على إثبات رسالة سيد الأولين والآخرين محمد ﷺ وعلى آله أجمعين، إذ الطوائف على إنكار بعثته متفقون، وفي مآخذهم مختلفون، فرب من أنكر رسالته لإنكار جواز البعثة كما سبق، ورب من أنكرها لمجرد القدح في معجزاته والطعن في آياته: كالنصارى، وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرائع وبعثة الرسل.

ورب من أنكر رسالته لاعتقاده إحالة نسخ الشرائع: كبعض اليهود لكن منهم من أحال ذلك عقلا كالشمعنية: ومنهم من جوزه عقلا وأحاله شرعا: كالعنانية، ولم يوافق أهل الإسلام على كونه رسولا غير العيسوية من اليهود، فإنهم اعترفوا برسالته، لكن إلى العرب خاصة لا إلى الأمم كافة.

والذي يدل على كونه رسولا من عند الله تعالى أن نقول: إن محمدا كان موجودا، وأنه ادعى الرسالة عن الله عز وجل، وأنه ظهرت المعجزات على يده، وأنه تحدى بها، ولم يوجد لها معارض فكان رسولا.

وفي تحقيق هذا الدليل يفتقر إلى تقرير دعاوى أربعة:

الدعوى الأولى: أنه كان موجودا مدعيا للرسالة.

والثانية: أنه ظهرت المعجزات على يده.

والثالثة: أنه تحدى بها.

---

(١) انظر، غاية المرام للمصنف (ص٣٤١)، وشرح المقاصد (١٣٤/٢)، والإحكام للآمدي (١٨/٢)، وتفسير القرطبي (٤٣٠/٢).

والرابعة: أنه لم يوجد لها معارض.

أما الدعوى الأولى:

فهي معلومة بالضرورة المستفادة من التواتر المفيد للقطع، كيف وإن ذلك مما لم يصر أحد إلى إنكاره، ومناكرته، ومن أنكر ذلك، فقد تاهت وسقطت مكالمته.

وأما الدعوى الثانية:

فبيانها بإثبات بعض ما ظهر على يده من المعجزات والآيات القطعيات، لتعذر استقصاء كل ما ظهر على يده، إذ هو خارج عن العد، والحصر، فمن جملتها القرآن المجيد الذي ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ ﴾ [فصلت: ٤٢] وقد اختلف المسلمون في وجه إعجازه:

فمنهم من قال: المعجز فيه ما اشتمل عليه من النظم الغريب، والوزن العجيب، والأسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من العرب من الأوزان، والأساليب في مطالعه وفواصله، وهذا هو مذهب بعض المعتزلة.

ومنهم من قال: وجه الإعجاز فيه ما اشتمل عليه من البلاغة التي تتقاصر عنها سائر ضروب البلاغات، وتحقيق ذلك يتوقف على تحقيق معنى البلاغة واشتمال القرآن على أبلغها وهذا هو قول الجاحظ من المعتزلة أيضا.

أما البلاغة: ففي اللغة مأخوذة من ا لبلوغ، ومنه يقال بلغ فهو بليغ، لمن بلغ ظاهر لفظه الإنباء عن ما في ضميره.

وأما حد البلاغة: فقد اختلف فيه عبارات الأدباء، وأسدها وأوفاها بالغرض قول بعضهم: البلاغة هي التعبير عن المعنى الصحيح لما طابقه من اللفظ الرائق: من غير مزيد على المقصود ولا انتقاص عنه في البيان.

وعلى هذا فكلما ازداد الكلام من المطابقة للمعنى وشرف الألفاظ ورونق المعاني، والتجنب عن الركيك المستغث منها كانت بلاغته أزيد.

وهل رتب البلاغة متناهية أم لا؟: فالذي ذهب إليه بعض أصحابنا: أن مراتب البلاغة غير متناهية، وأنه ما من رتبة منها إلا وفوقها رتبة في علم الله تعالى [إلى ما لا يتناهى، وقال القاضي أبو بكر: بتناهيها في علم الله تعالى] وإن لم يحط بها علم المحدثين.

والحق أنه إن نظر إلى اللغات الواقعة المتناهية فمراتب البلاغة فيها لابد وأن تكون متناهية، لأن البلاغة على ما ذكرناه عائدة إلى مطابقة الشريف من الألفاظ للصحيح من المعاني من غير زيادة في القصد، ولا نقصان عنه في البيان.

ولا يخفي أن الألفاظ الشريفة الواقعة بالاصطلاح المطابقة للمعاني متناهية، فكانت مراتب البلاغة المترتبة على الألفاظ الواقعة متناهية.

وأما إن نظر إلى ما يمكن وقوعه من اللغات بعد اللغات الواقعة المفروضة:

فلا يبعد في علم الله وجود ألفاظ هي أشرف من الألفاظ الواقعة، وتكون مطابقتها لمعانيها أعلى رتبة في البلاغة من الألفاظ الواقعة وهلم جرا إلى ما لا يتناهى.

وإذا عرف ذلك فاشتمال القرآن على أصل البلاغة، وتميزه عن الركيك من الألفاظ، أمر متفق عليه، وهو معلوم بالضرورة عند من له أدنى معرفة باللغة.

وإنما الحاجة داعية إلى بيان اشتماله على البلاغة المجاوزة لجملة البلاغات المعهودة لأرباب أهل اللغة نظما، ونثرا، إذ به يتحقق الإعجاز من غير حاجة إلى القول أنه لا بلاغة أبلغ من بلاغة القرآن في علم الله تعالى ومن كان عالما بأركان البلاغة وفنونها، ومن جميع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة مع دقتها،

وعذوبتها، والبسيط مع مجانبة الحشو، وضروب التأكيد مع تعري الكلام عما يسفل ويخل، ووصف الأحوال والتشبيهات، وضرب الأمثال والاستعارات، وحسن مطالع الكلام، ومقاطعه، ومفاصله، والحذف، والإضمار، والتقديم، والتأخير، مع سلاسة الكلام، وعذوبة ألفاظه، ودقتها، وتعريها عن المستغث الشاذ النادر إلى غير ذلك من أنواع البلاغات، علم أن القرآن عند تصفحه، والنظر في آياته، ودلالة ألفاظه، مشتمل على جملتها ومحتوي عليها، لم يغادر منها شيئا، وأن أفصح فصحاء العرب، وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم، والنثر، والخطب غايته الاستئثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لوازم غيره في كلامه لما واتاه، وكان فيه مقصرا، وأنه لم يجتمع لأحد من البلغاء في كلامه من أنواع البلاغة، ما اجتمع في القرآن الكريم.

فمما كثر معناه وقل لفظه مع جزالة الألفاظ ودقتها و تعاليها عن الركيك المستغث قوله تعالى: ﴿ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِ ﴾ [الرعد: ٤].

حيث دل على وحدانيته، وعظم صمديته، وأن ذلك كله ليس إلا بمشيئته، وإرادته، وأنه مقدور بقدرته، وأنه لو كان ذلك بالماء والتراب والفاعل له الطبيعة، لما وقع الاختلاف.

ومما كثرت معانيه وقل لفظه قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩ ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

فإنه مع قلة ألفاظه، قد دل على العفو عن المذنبين، وصلة القاطعين، وإعطاء المانعين، وتقوى الله، وصلة الأرحام وحبس اللسان، وغض الطرف.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿ فَمِنۡهُم مَّنۡ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِ حَاصِبٗا وَمِنۡهُم مَّنۡ أَخَذَتۡهُ ٱلصَّيۡحَةُ وَمِنۡهُم مَّنۡ خَسَفۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ وَمِنۡهُم

مَّنْ أَغْرَقْنَا ﴾ [العنكبوت: ٤٠]

فاشتمل مع عذوبة ألفاظه وقلتها على ما آلت إليه قصص الأولين، وسير الماضين ومع ذلك قوله تعالى: ﴿ وَهِيَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ ﴾ [هود: ١١] إلى قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [هود: ٤٤]

فإنه مع جزالة ألفاظه، وبهجتها، وزيادة رونقها، قد دل على هلاك العالم ومفتتح حلول العذاب، ومختتمه، وما كان من المهلكين في حالهم.

وما كان من المنجين المؤمنين في انجلاء الأمر عنهم إلى غير ذلك.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ......الآية ﴾ [آل عمران: ١٨٥]

فإنها أيضا مع قلة ألفاظها وجزالتها، مشتملة على ذكر الدنيا والعقبى، والتحذير بالموت، والترغيب بالثواب، والتحذير بالعقاب ووصف الدنيا بالغرور إلى غير ذلك.

ومن نظر في مجمله، ومفصله، ومتشابهة، فإنه يجد في كل ذلك العجب العجاب، ويتحقق بما أمكنه من إدراكه، إعجازه لذوي العقول والألباب، وعلم أن أبلغ، وأحسن ما نطقت به بلغاء العرب من ذوي الآداب، والرتب إذا نسبه إلى الكلام الرباني، وجد النسبة بينهما على نحو ما بين اللسان العربي، والأعجمي، فإنك لا ترى إلى فصيح قول العرب في انزجار القاتل: «القتل أنفى للقتل». وإلى قوله تعلى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩] وما بينهما من الفرق في الجزالة والبلاغة والتفاوت في الحروف الدالة على المعنى، ومن كان أشد تدربا ومعرفة بمذاهب العرب في اللغات، وأنواع البلاغات، كان أشد معرفة ببلاغة القرآن وإعجازه، كما أن من كانت معرفته بعلم الطبيعة في زمن إبراهيم، وعلم السحر في زمن موسى، والطب في زمن عيسى أشد، كان أشد معرفة بإعجاز ما جاء به إبراهيم

وموسى، وعيسى ومنهم من قال: وجه الإعجاز فيه ما أشتمل عليه القرآن من الإخبار عما تحقق بعدما أخبر به من الأمور الغيبية:

كما في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وكقوله تعالى: ﴿ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾ [الفتح: ٢٧] وكان كما أخبر.

وكقوله تعالى: ﴿ وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا ﴾ [الفتح: ٢٠] وكان كما أخبر.

وكقوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ ﴾ [الروم: ١-٤].

أخبر عن أمر واقع، وهو غلبة الفرس للروم في أدنى أرض العرب وهو منقطع الشام، وعن أمر متوقع، ووقع على وفق ما أخبر به [وهو غلبة الروم للفرس في بضع سنين وهو ما بين الثلاث إلى التسع إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ما أخبر بوقوعه، ووقع على وفق ما أخبر به].

ومنها الإخبار عن قصص الماضين، وسير الأولين على [نحو] ما وردت به الكتب السالفة، والتواريخ الماضية مع ما عرف من حال النبي ﷺ من الأمية وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسة، وعدم معاشرة أهل الكتاب، وأرباب العلم.

وذلك كله من المعجزات الخارقة للعادة على ما لا يخفى، وليس المعجز هو نفس الإخبار عن الغيب، ولا نفس وقوع المخبر عنه إذا كان من الأمور العادية كما ذكرناه من الأمثل، بل المعجز من ذلك علمه بالغيب الذي دل عليه وقوع المخبر عنه.

ومهم من قال: وجه الإعجاز في القرآن إنما هو عدم اختلافه وتناقضه مع طوله، وامتداده: متمسكين في ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ

غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢].

ومنهم من قال: وجه الإعجاز فيه موافقته لقضية العقل في دقيق المعاني.

ومنهم من قال: وجه الإعجاز فيه: إنما هو قدمه.

ومنهم من قال: وجه إعجازه: كونه دالا على الكلام القديم.

ومنهم من قال: وجه الإعجاز، إنما هو مجموع الوصفين: وهما النظم الغريب، والبلاغة، وهذا هو اختيار القاضي أبي بكر.

وذهب الأكثرون: كالأستاذ أبي اسحاق، والنظام، وبعض الشيعة وغيرهم:

إلى أن العرب كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل البعثة، وأنه لا إعجاز في القرآن، وإنما المعجز هو صرف بلغاء العرب عن معارضته.

إما بصرف دواعيهم: كما قلاه النظام، والأستاذ أبي اسحاق، وإما يسلبهم العلوم: التي لابد منها في المعارضة.

كما قاله الشريف المرتضي [1] من الشيعة، وأما ما هو المختار من ذلك فسننبه عليه فيما بعد.

ومن معجزاته ﷺ: انشقاق القمر له على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿ ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١ ﴾ [القمر: ١] وقد رواه بن مسعود وغيره من الصحابة. [2]

---

(١) هو السيد الشريف على بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين ابن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
وهو من كبار علماء الشيعة له الذخيرة في الأصول، ودرر القلائد، والشيب والمشيب، وديوان شعر، وإيقاظ البشر وغيرها، توفي سنة ٤٣٩هـ.
وانظر: تاريخ بغداد (١١/٤٠٢)، ولسان الميزان (٤/٢٢٣).

(٢) حديث صحيح: رواه مسلم (٢٨٠٠) (٢٨٠٢) والبخاري (٣٤٣٧)، (٣٦٥٦)، (٣٦٥٨) (٤٥٨٣)(٤٥٨٧) والترمذي (٣٢٨٧) والنسائي في الكبرى(١١٥٥٢) وعبد الرزاق في المصنف (٥٢٨٥)، والبزار في مسنده (١٨٠١)، (١٨٠٢)،=

ومن ذلك كلام الجمادات والحيوانات العجماوات في زمنه، وحركات الجمادات إليه، واكتفاء العدد الكثير بالطعام القليل، ونبع الماء من بين أصابعه، وإخباره بالغيب ووقوعه على وفق ما أخبر، إلى غير ذلك من المعجزات. (١)

وأما كلام الجمادات: فمن ذلك ما روي عن أنس بن مالك ﷺ أنه قال: كنا عند رسول الله ﷺ فأخذنا كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح، ثم صبهن في يد أبي بكر، ثم في يد عمر، ثم في يد عثمان، ثم في أيدينا واحدا بعد واحد، فلم تسبح (٢).

ومن ذلك ما روى جعفر بن محمد عن أبيه قال: «مرض رسول الله ﷺ فأتاه جبريل بطبق فيه رمان، وعنب، فأكل النبي ﷺ منه فسبح العنب، والرمان»(٣).

ومن ذلك ما روى عنه ﷺ أنه قال للعباس: «**يا أبا الفضل الزم منزلك**

= (٣٤٣٥)، (٣٤٣٦) والشاشي في مسنده (٤٠٤)، (٧٥٤)، (٧٥٧) وأحمد في المسند (٣٧٧/١، ٤١٣)، (٢٧٥/٣، ٢٧٨)، (٨١/٤)، والطيالسي في مسنده (٢٨٠)، (٢٩٥)، (١٨٩١)، (١٩٦٠)، وأبو يعلى في مسنده (٢٩٢٩)، (٣١٤١)، (٣٢٥٤)، والطبراني في الكبير (١٥٥٩)، (٩٩٩٦)، (١٠٣٦٤)، واللالكائي في الاعتقاد (١٤٥٩)، (١٤٦١)، ونعيم بن حماد في الفتن (١٦٨٢)، (١٦٨٦)، وانظر: فتح الباري (١٨٥/٧،١٨٣).

(١) انظر: الشفا للقاضي عياض، والنطق المعلوم في الصمت المفهوم، لضفروا بك، والوش المرقوم لابن سرور البكري، والسيرة لابن اسحاق والشمائل، وأشرف الوسائل جميعهم بتحقيقنا.

(٢) حديث صحيح، رواه البزار في مسنده (٤٠٤٠)، (٤٠٤٤)، والطبراني في الأوسط (١٢٤٤)، (٤٠٩٧) وابن أبي عاصم في السنة (١١٤٦)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣٦٣٥)، وابن الجوزي العلل المتناهية (٣٢٦)، (٢٠٧/١).

(٣) أورده القاضي في الشفا - بتحقيقنا- ط التوفيقية،وعنه الحافظ في الفتح (٥٩٢/٦) والنبهاني في الحجة (ص٤٤٧).

غدا أنت وبنوك إن لي فيكم حاجة»، فصحبهم رسول الله ﷺ وقال «**تقاربوا**» فزحف بعضهم إلى بعض فاشتمل عليهم رسول الله ﷺ بملاءة وقال «**هذا عمي وصنو أبي، وهؤلاء من أهل بيتي، فاسترهم من النار كستري إياهم**»، فأمنت أسكفة الباب وحيطان البيت وقالت آمين آمين [(١)]

ومن ذلك ما روى ابن عمر أنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفره، فأقبل أعرابي فلما دنا منه قال له «**أين تريد**» قال إلى أهلي، قال له «**هل لك في خير**» قال الأعرابي وما هو قال «**تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله**»، فقال الأعرابي هل من شاهد على ما تقول، قال «**أجل هذه الشجرة**» فدعا بها رسول الله ﷺ وهي في شاطئ الوادي فأقبلت تخد الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ثم رجعت إلى منبتها وآمن الأعرابي. [(٢)]

ومن ذلك ما اشتهر من كلام الذراع المسموم وغيره [(٣)].

وأما كلام الحيوانات العجماوات:

فمن ذلك ما روي عن أبي سعيد الخدري أنه قال: كان يرعى راع غنما له بالحرة، فوثب ذئب إلى شاة، فانتهزها، واختطفها، فحال الراعي بين

---

(١) حديث حسن: رواه أبو نعيم في دلائل النبوة (١/١٧٤)، والبيهقي كذلك (٦/ ٧١، ٧٢)، والطبراني في الكبير (١٩/٢٦٣)، (٥٨٤)، وقال الهيثمي: روى ابن ماجة بعضه في الأدب، رواه الطبراني وإسناده.

(٢) حديث صحيح: رواه بن حبان في صحيحه (٦٥٠٥)، والدارمي في سننه (١٦)، والطبراني في الكبير (١٣٥٨٢)، وقال الهيثمي: رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح، ورواه أبو يعلى أيضا والبزار.

(٣) حديث صحيح: رواه البخاري (٢٤٧٤)، ومسلم (٢١٩٠)، والحاكم في المستدرك (٣/٢٤٢)، (٤٩٦٧)، (٤/١٢٢)، (٧٠٩٠)، والدارمي في سننه (١/ ٤٦)، (٦٧)، والبيهقي في الكبرى (٨/٤٦)، (١٠/١١)، والدارقطني (٣/١٢٠)، وأبو داود (٤٥٠٨)، (٤٥١٢)، وأحمد في المسند (١/٣٠٥، ٣٧٤).

الذئب والشاة، واسترجعها، فأقعى الذئب على ذنبه، وقال للراعي أما تتقي الله تحول بيني، وبين رزق ساقه الله إلي، فقال الراعي العجب من ذئب مقعي يكلمني كلام الإنس، فقال له الذئب ألا أحدثك بأعجب من ذلك: هذا رسول الله ﷺ يحدث الناس بأنباء ما قد سبق، فأخذ الراعي الشاة، وأتى بها إلى المدينة، وأتى إلى النبي ﷺ وأخبره بالخبر، فقال عليه السلام «**صدق، إن من اقتراب الساعة كلام السباع**»[(١)]

ومن ذلك ما روى عبد ا لله بن عمر أنه قال: كنا جلوسا عند رسول الله ﷺ إذ جاء إعرابي على ناقة حمراء فأناخ بباب المسجد، ودخل وسلم على النبي ﷺ وقعد، فقالوا يا رسول الله: إن الناقة التي تحت الإعرابي سرقة، فقال: أثم بينة؟ فقالوا نعم، فقال عليه السلام «**يا علي خذ حق الله من الإعرابي إن قامت عليه البينة وإن لم تقم فرده إلي**» فأطرق الإعرابي، فقال له النبي ﷺ يا أعرابي قم لأمر الله، وإلا فادل بحجتك، فقالت الناقة: من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله إن هذا ما سرقني، ولا ملكني أحد سواه، فقال له عليه السلام: بالذي أنطقها بعذرك ما الذي قلت، فقال: قلت اللهم إنك لست برب استحدثناك، ولا معك إله أعانك على خلقنا، وشاركك في ربوبيتك، أنت ربنا أسألك أن تصلي على محمد، وأن تبرئني ببراءتي.[(٢)]

ومن ذلك ما روي عنه عليه السلام أنه لما فتح الله عليه خيبر أصابه من سهمه حمار أسود، قال فكلم النبي ﷺ الحمار وقال له ما اسمك فأجابه الحمار

---

(١) حديث صحيح: أورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٩١/٨)، وقال: رواه أحمد والبزار باختصار ورجال أحد اسنادي أحمد رجال الصحيح. ورواه أحمد في المسند (٨٣/٣، ٨٨)، وأبو نعيم في الدلائل (ص ٣١٨).

(٢) حديث حسن: رواه الحاكم في المستدرك (٦٧٦/٢)، (٤٢٣٦)، وقال رواة هذا الحديث عن آخرهم ثقاة، ويحي بن عبد الله المصري هذا لست أعرفه بعدالة ولا جرح، ووافقه الذهبي.

وقال يزيد بن شهاب أخرج الله تعالى من نسل جدي ستين حمارا كلهم لم يركبهم إلا نبي، ولم يبق من نسل جدي غيري، ولم يبق من ا لأنبياء غيرك قد كنت أتوقعك، وكان يركبني قبلك يهودي، وكنت أعثر به عمدا وكان يجيع بطني، ويضرب ظهري، وكان النبي ﷺ يركبه فإذا نزل عنه بعثه إلى باب دار الرجل، فيأتي الباب، فيقرعه برأسه فإذا خرج إليه صاحب الدار أومأ إليه أن أجب رسول الله ﷺ فلما قبض رسول الله ﷺ جاء الحمار إلى بئر، فتردى فيها، فجزع عليه أصحاب رسول الله ﷺ.(١)

ومن ذلك ما روت أم سلمة أن النبي ﷺ كان يمشي في الصحراء فناداه مناد: يا رسول الله مرتين، فالتفت فإذا هو بظبية موثقة مع أعرابي نائم.

فقالت له: ادن مني يا رسول الله.

فقال: ما حاجتك.

فقالت: إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في الجبل، فاطلقني حتى أذهب، فأرضعهما وأرجع.

قال: أتفعلين ذلك؟

فقالت: إن لم أفعل يعذبني الله عذاب العشار.

فأطلقها: فذهبت فأرضعت خشفيها، ثم رجعت، فأوثقها رسول الله ﷺ.

فانتبه الأعرابي من نومه، فقال يا رسول الله: ألك حاجة؟

فقال نعم، تطلق هذه، فأطلقها، فخرجت تعدو وهي تقول: أشهد أن

---

(١) حديث لا أصل له: أورده الحافظ ابن حجر في فتح الباري (٦/٥٩)، وفي اللسان (٥/٣٧٦) ورواه ابن حبان في المجروحين (٢/٣٠٩) وقال: لا أصل له، وليس مسنده بشيء. وأورده الذهبي في ا لميزان (٦/٣٣٠)، قال ابن الجوزي: لعن الله واضعه.

لا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله. [١]

وأما حركات الجمادات إليه:

فمن ذلك: قصة شجرة الوادي على ما سبق

ومن ذلك ما روي عن ابن عباس ﷺ أنه قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال له لم أعرف أنك رسول الله، فقال له أرأيت إن دعوت هذا العزق من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله، قال نعم.

قال فدعا العزق، فجعل العزق يترل من النخلة حتى سقط في الأرض حتى أتى إلى النبي ﷺ ثم قال له ارجع فرجع حتى عاد مكانه، فقال الأعرابي أشهد أنك رسول الله [٢].

ومن ذلك ما اشتهر من حنين الجذع اليابس إليه [٣].

وأما اكتفاء الجمع الكثير من قليل الطعام: فمن ذلكَ ما روي عن أم سليم أنها كانت قد هيأت لرسول الله ﷺ أقراصا من شعير، وعليها قليل من السمن، وأنها أرسلت أبا طلحة وقالت له: ادع رسول الله ولا تدع معه أحدا، فلما أتى وهو في جمع من الصحابة، قال له النبي ﷺ لعلك أرسلت إلينا فقال نعم، فقال رسول الله ﷺ للقوم انطلقوا بنا، فانطلقوا معه وهم ثمانون

---

(١) حديث موضوع: رواه الطبراني في الكبير (٢٣/٣٣١، ٣٣٢)، (٧٦٣)، وفي الأوسط (٥٥٤٧)، وأبو نعيم في الدلائل (ص٣٢٠)، والبيهقي في دلائل النبوة (٦/٣٤، ٣٥).
وأورده الذهبي في الميزان (٧/٢٨٤) والحافظ في اللسان (٦/٣١١) وقال: هذا موضوع.

(٢) حديث صحيح بشواهده رواه الطبراني في الأوسط (٥/١٩٧)، (٥٠٦٨)، واليهقي في دلائل النبوة (٦/١٣).

(٣) حديث صحيح: رواه ابن حبان في "جزء أحاديثه" (١/١٤٨)، والبيهقي في دلائل النبوة (٦/٦٦، ٦٨)، وفي الاعتقاد، (١/٢٧٠، ٢٧٢)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٤/١٤٦٩)، (١٤٧١)، (١٤٦٧)، وأصله في البخاري (٣٥٨٤). وانظر: الغنية عن الكلام وأهله (١/٣٥).

رجلا، ولم يزالوا يأكلون من ذلك عشرة بعد عشرة حتى تحشوا شبعا إلى تمام الثمانين، وروى أن المتخذ كان قرصا واحدا (١).

ومن هذا الباب ما روته عائشة - رضي الله عنها- أن سائلاً سأل النبي ﷺ فقال لعائشة أعند شئ قالت فأتيته بلقمة فوضع يده عليها ﷺ وقال للسائل كُل فأكَل منها حتى شَبِع، وبقيت اللقمة بحالها (٢).

وأما نبع الماء من بين أصبعيه فيدل عليه ما روي عن أنس بن مالك ﷺ أنه قال: أتى رسول الله ﷺ بقدح زجاج وفيه ماء قليل [وهو بقباء] فوضع يده فيه فلم تدخل، فأدخل أصابعه الأربع، ولم يستطع إدخال إبهامه، وقال للناس هلموا إلى الشراب.

قال أنس: فقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ﷺ ولم يزل الناس يردون حتى رووا، وقد روي أن عدد الواردين كان ما بين السبعين إلى الثمانين.

وأما إخباره بالغيب: فمن ذلك ما روي عن زيد بن أرقم، أنه قال: بعثني رسول الله ﷺ وقال لي انطلق حتى تأتي أبا بكر فإنك تجده في داره جالسا فقل له: إن النبي ﷺ يقرأ عليك السلام ويقول لك أبشر بالجنة، ثم انطلق حتى تأتي الثنية، فتلقى عمر راكبا على جمل، فقل له إن النبي ﷺ يقرأ عليك السلام ويقول لك أبشر بالجنة،- ثم انطلق حتى تأتي عثمان في السوق يبيع، ويبتاع فقل له إن النبي ﷺ يقرأ عليك السلام ويقول لك أبشر بالجنة

---

(١) حديث صحيح: رواه البخاري (٣٣٨٥)، (٥٠٦٦)، (٦٣١٠) ومسلم (٢٠٤٠) والترمذي (٣٦٣٠)، ومالك في الموطأ (١٦٥٧) وعبد بن حميد في المنتخب (١٢٣٨)، والطبراني في الكبير(٢٧٦) بنحوه.

(٢) رواه أبو نعيم في دلائل النبوة (١٧٦/١)، والفريابي في الدلائل (٤٢/١) وأورده الحافظ في الفتح (٥٦٧/٩).

بعد بلاء شديد، قال زيد: فأتيتهم، فوجدتهم كما وصفهم رسول الله ﷺ [١].

ومن ذلك ما روته عائشة - رضي الله عنها- أنها قالت: أقبلت فاطمة تمشي كأن مشيتها مشية النبي ﷺ فقال لها رسول الله ﷺ: مرحبا بابنتي، فأجلسها رسول الله ﷺ عن يمينه، وأسر إليها حديثا، فبكت ثم أسر إليها حديثا، فضحكت، فسألتها عن ذلك، فقالت ما كنت لأفشي سر رسول الله ﷺ، قال فلما قبض عليه السلام راجعتها في ذلك، فقالت: قال رسول الله ﷺ: أولا، إن جبريل كان يعارضني القرآن في كل سنة مرة وإنه عارضني العام مرتين، ولا أرى إلا وقد حضر أجلي، وإنك أول بني لحاقا بي قالت: فبكيت، ثم قال ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء هذه الأمة أو نساء المؤمنين، فضحكت [٢].

ومن ذلك إخباره ﷺ أن زينب أول من تموت من أزواجه، وكان كما أخبر[٣].

ومن ذلك إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين «الخلافة ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا» ، وإخباره عن مقتل عليٍّ والحسين، وهدم الكعبة، ورجوع الأمر إلى بني العباس، وعن تتابع الفتن ، والاحتواء على مملكة الأكاسرة، إلى غير ذلك مما ثبت واشتهر بالأخبار الصادقة الحقة عن الثقات، ووقع ما أخبر به على وفق خبره.

---

(١) حديث حسن: رواه الحاكم في المستدرك (٣/٩٨) والترمذي (٢٣١٦)، والطبراني في الكبير (٦/١٩٢، ١٩٣)، (٥٠٦١) وابن أبي شيبة في المصنف (٣٤٤٩٤)، والطيالسي في مسنده (٢٣).

(٢) حديث صحيح: رواه البخاري (٣٦٢٣)، (٣٦٢٥) (٣٧١٥)، (٤٤٣٣)، (٦٢٩٥)، ومسلم (٢٤٥٠)، والدارمي في سننة (١/٥١)، (٧٩).

(٣) حديث صحيح: رواه مسلم(٢٤٥٢)، وابن حبان (١٥/٥٠)، (٦٦٦٥)، وانظر: شرح مسلم للنووي (٨ /١٦).

ومن بحث في هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى.[(١)]

الدعوى الثالثة:

أنه تحدى بالقرآن وتعجيز الخلائق عن الإتيان بمثله:

بقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء: ٨٨]

وقوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾ [هود: ١٣].

وقوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ ﴾ [يونس: ٣٨].

وقوله تعالى: ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ ﴾ [الطور: ٣٤] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على تعجيز الخلق وإيضاح امتناع المعارضة عليهم وأن ذلك مما شاع وذاع واشتهر اشتهارا يتعذر معه الإنكار، كتعذر إنكار ما علم وجوده بالتواتر، كمكة، وبغداد.

الدعوى الرابعة:

أنه لم يوجد لمعجزاته معارض، أنه تحدى بالقرآن، وأن العرب العرباء مع شدة بأسها وعظم مراتبها، ومنعتهم عن أن يدخلوا في حكم حاكم وتبوئهم عن قبول رسم راسم، فمنهم من أجاب بالقبول، وأذعن بالدخول في أحكامه، ومراسمه ﷺ ومنه من أبى إلا القتل والقتال، والحرب، والنزال فاستنزل بالعنف عن رتبته وأخذه بالقهر مع نبوته، ولو أن ذلك مما لهم سبيل إلى معارضته، أو إبداء سورة في مقابلته، مع أنهم أهل اللسان، وفصحاء الزمان، لقد بالغوا في ذلك مما يجدون إليه سبيلا، إذ هو أقرب الطرق إلى إفحامه، وأسهلها في ردعه، وإلجامه.

---

(١) انظر في ذلك: الفتن لنعيم بن حماد، والفتن والملاحم لابن كثير والسنن الواردة في الفتن لأبي عمرو الداني.

وإدراء لما ينالهم من الذل في طاعته، والمضار اللازمة لهم بمخالفته من قتل الأنفس، ونهب الأموال، واسترقاق الأولاد إلى غير ذلك، وحيث التزموا ما ذكرناه من المضار الموافقة والمخالفة دل على عجزهم عن المعارضة قطعا، نظرا إلى العادة.

وإذا ثبتت هذه القواعد، واستقرت هذه المقدمات، لزم أن يكون محمد رسول الله ﷺ رسولا.

واعلم أن كل ما يتجه من الشبه على جواز البعثة عقلا، فهو متجه ههنا، ويختص بما نحن فيه ههنا شبه.

الشبهة الأولى:

لا نسلم أن محمدا كان موجودا، وأنه ادعى الرسالة.

قولكم: ذلك معلوم بالخبر المتواتر.

قلنا ما ذكرتموه قضية تصديقية أحد تصوراها التواتر فلابد من تصوره، وهو غير متصور، لأنه لا يخلو.

إما أن يكون مضبوطا بعدد خاص معين، أو بما يحصل العلم عنده، أو لشيء آخر:

الأول: ممتنع: فإنه ما من عدد معين، يفرض إلا ويجوز أن لا يحصل العلم بخبرهم.

وعند ذلك: فإما أن يكون ذلك متواترا أو لا يكون متواترا.

فإن كان الأول: فقد بطل القول بأن التواتر مفيد للعلم.

وإن كان الثاني: فقد بطل ضبط التواتر به.

وإن كان الثاني: [وهو أن يكون ا لتواتر مضبوطا بحصول العلم به]، فهو دور من حيث أنا لا نعلم حصول العلم بالتواتر إلا بعد تصور التواتر ولا

يتصور التواتر إلا بحصول العلم به، وهو محال، ثم يلزم عليه خبر الواحد إذا احتفت به القرائن، فإنه مفيد للعلم عندكم، وليس متواترا.

وإن كان الثالث: فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

سلمنا أن المفهوم من ا لتواتر متصور، ولكن لا نسلم لزوم حصول العلم به كما ذهب إليه السمنية، لأنه لو حصل العلم به، فإما أن يكون حاصلا بخبر كل واحد من الآحاد، أو بخبر بعضهم، أو بالمجموع.

لا جائز أن يقال بالأول لوجهين:

الأول: أنه معلوم البطلان بالضرورة.

الثاني: أن العلم الحاصل بخبر كل واحد إما أن يكون هو عين ما حصل بخبر الآخر، أو غيره.

لا جائز أن يكون غيره: وإلا لزم تعذر العلم بشئ واحد بالنسبة إلى شخص واحد، وهو محال فإن العاقل لا يجد من نفسه أنه إذا علم شيئا تعدد علمه به.

وإن كان عينه: فإما أن يكون أخبارهم متعاقبة أو معا.

فإن كانت أخبارهم متعاقبة: فالعلم يكون حاصلا بالأول دون الثاني والثالث، لأن تحصيل الحاصل محال، ويلزم من ذلك حصول ما يفيد العلم مع عدم إفادته له، ولو جاز ذلك لجاز وجود خبر الأول والمجموع من غير أن يكون العلم لازما له.

وإن كانت أخبارهم واقعة معا فإما أن يكون خبر كل واحد مستقلا بتحصيل العلم. أو لا يكون مستقلا به.

لا جائز أن يقال بالثاني: إذ هو خلاف الغرض.

وإن كان الأول: فيلزم منه أن لا يكون واحدا منهما مستقلا، لما سبق تقريره غير مرة.

ولا جائز أن يقال بحصول العلم بالبعض دون البعض، لأن ذلك البعض إما واحدا أو جماعة.

فإن كان واحدا: فهو محال، لما سبق، ولأنه ليس البعض بذلك أولى من البعض.

وإن كانوا جماعة: فالكلام فيهم كالكلام في الجماعة الأولى، وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان العلم حاصلا بالمجموع دون الآحاد:

فإما أن يقال أنه لم يحصل للجمع حالة زائدة على ما كان للآحاد، أو حصل.

فإن كان الأول: لزم أن يكون حكم الجمع، حكم الآحاد، ضرورة عدم الافتراق والعلم غير لازم لاخبار الآحاد، فكذلك في الجمع.

وإن كان الثاني: فالحالة الزائدة إما ضم البعض إلى البعض، أو غيرها. الأول مسلم والثاني ممنوع. ولكن لم قلتم إنه إذا كان خبر كل واحد على الانفراد محتمل الكذب فإنه لا يكون موحيا للعلم، إنه إذا ضم ما يحتمل الكذب إلى ما لا يحتمل الكذب يمتنع عليه الكذب.

سلمنا أن حكم الجملة، مخالف لحكم الآحاد، ولكن حصول العلم بخبر أهل التواتر إنما يتصور بعد تمام الخبر، وعند تمام الخبر إما أن يكون المفيد للعلم هو جملة الحروف التي عنها يكون الخبر، أو آحادها.

الأول: محال إذ المفيد للشيء يجب أن يكون موجودا حالة وجود معلوله، وجملة الحروف غير متصورة الاجتماع في الوجود، على ما لا يخفى.

والثاني: أيضا معلوم بطلانه بالضرورة.

فإن قيل ما المانع أن يكون المؤثر هو الحرف الأخير مشروطا بتقدم باقي الحروف.

قلنا: شرط تأثير الحرف الأخير في تحصيل العلم: إما أن يكون هو عدم باقي الحروف مطلقا، أو عدمها بعدم وجودها.

فإن كان الأول: لزم حصول العلم عند وجود ذلك الحرف، وإن لم توجد تلك الحروف أصلا لأنها معدومة، وهو محال.

وإن كان الثاني: فوجود باقي الحروف داخل في الشرط، والشرط لابد وأن يكون مع المشروط، ولا وجود لباقي الحروف مع وجود الحرف الأخير، فلا يكون وجودها شرطا.

سلمنا عدم اشتراط مقارنة الشرط للمشروط، غير أن إفادة الخبر للعلم صفة حقيقية والخبر غير مفيد للعلم لذاته، وإلا لكان مفيدا له مع قطع النظر عن التواضع على جعله خبرا، ودليلا، وهو محال، بل إن أفاد، فإنما يفيد بالوضع، والوضع، فلا يفيد الأمور الحقيقية.

سلمنا إمكان حصول العلم بخبر التواتر، ولكن متى، إذا أمكن وقوع الغلط فيما أخبر عنه، أو إذا لم يكن.

الأول: ممنوع فإنه يستحيل القطع في موضع إمكان الغلط.

والثاني: مسلم، ولكن لا نسلم امتناع العلم فيما أخبر عنه.

وبيانه أن شرط التواتر عند القائلين به أن يكون المخبر عنه محسوسا، والغلط غير ممتنع في المحسوسات، ودليله العقل، والنقل.

أما العقل: فمن وجهين: الأول: ما سبق في العلوم.

الثاني: إنه من الممكن أن يكون ما أخبر عنه ليس هوهو، بل هو مشبه بغيره. والتشبيه ممكن في نفسه ولا سيما في زمان خرق العوائد على أصلكم.

وأما النقل: فقوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧].

سلمنا امتناع الغلط في المحسوس، ولكن متى يفيد خبر التواتر العلم إذا

كان المخبرون قد حملوا على ذلك بالسيف، أو إذا لم يكن؟

الأول: ممنوع، فإن الخبر مع الحمل بالسيف عليه، لا يكون مفيدا للظن، فضلا عن العلم.

والثاني: مُسلّم، غير أن ما مثل هذا الشرط غير معلوم التحقيق، فلا يكون الخبر مفيدا للعلم.

سلمنا امتناع حملهم عليه بالسيف، ولكن متى يفيد العلم: إذا كان عدد المخبرين لا يحويهم بلد، ولا يحصرهم عدد، أو إذا لم يكن كذلك.

الأول: مُسَّلم، لاستحالة تواطؤ مثلهم، على الكذب عادة.

والثاني: ممنوع، لأن كل عدد محصور، فالتواطؤ منهم على الكذب غير ممتنع، وما مثل هذا الشرط، فغير معلوم في كل ما يدعي كونه متواتر، فلا يكون مفيدا للعلم.

سلمنا أنه لا يشترط ذلك، ولكن متى يفيد العلم إذا اختلفت أسبابهم، وأوطانهم، وأديانهم، أو إذا لم يكن.

الأول: مسلم، لأن مثل هؤلاء مما تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، بخلاف ما إذا لم يكونوا كذلك،وما مثل هذا الشرط أيضا مما لا يعلم في كل ما يدعي فيه التواتر.

سلمنا عدم اشتراط ذلك ولكن متى يفيد العلم إذا كانوا أولياء مؤمنين، أو إذا لم يكونوا كذلك.

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع. فإنهم إذا كانوا مؤمنين، فالعادة أيضا تحيل على جميعهم التواطؤ على الكذب بخلاف الفسقة، وهذا الشرط أيضا غير معلوم فيما ادعى تواتره.

سلمنا عدم اشتراط ذلك، ولكن متى يفيد العلم، إذا كان فيهم الإمام المعصوم، كما ذهب إليه الروافض، أو إذا لم يكن.

الأول: مسلم لاستحالة الكذب على المعصوم، [وإذا كان خبرهم موافقا لخبر المعصوم] فالخبر الموافق للصادق، يكون صادقا.

والثاني: ممنوع إذ لا يتعذر تواطؤ الفسقة، إذا لم يكن فيهم المعصوم على الكذب، وهذا الشرط أيضا غير معلوم في كل ما ادعى تواتره.

سلمنا عدم اشتراط ذلك، ولكن متى يكون مفيد للعلم إذا استوى طرفاه وواسطته في الصفات الموجبة للعلم أو إذا لم يكن كذلك الأول: مسلم. والثاني ممنوع وذلك لأنه إذا لم تكن الشروط المعتبرة في إفادة العلم متحققة في رواة بعض الأعصار، مع أن خبرهم مستقل بنفسه، لم يكن العلم حاصلا به، وما مثل هذا الشرط فغير معلوم فيما ادعى تواتره.

فلئن قلتم: لو اختل من التواتر الدال على وجود محمد ﷺ على دعواه الرسالة، شرط من الشرائط المانعة من التواطؤ على الكذب في بعض الأعصار، لاستحال مع كثرة الخصوم وشدة دواعيهم إلى إبطال رسالته، أن لا يشيع ذلك، وأن لا يتواتر مع كونه من الأمور العظيمة، والقضايا الجسيمة.

فنقول: وإن كان ذلك من الأمور العظيمة، فلا يلزم أن يكون متواترا، فإن كون التسمية آية من كل سورة، وكون إقامة الصلاة شيء من الأمور العظيمة و لم يتواتر به الخبر.

وأيضا: فإن كثيرا من معجزات النبي ﷺ عظيمة، وهي غير متواترة.

[سلمنا] لزوم تواتر ذلك، لكن إذا وجد المانع منه أو إذا لم يوجد الأول ممنوع. والثاني مسلم فلم قلتم بعدم وجود المانع وإن سلمنا عدم المانع ولكن إذا ما ذكرتموه ينتقض بأخبار النصارى عن صلب المسيح، وأخبارهم عنه بالتثليث، وبأخبار اليهود عن موسى بتكذيب كل ناسخ لشريعته، وبأخبار الشيعة عن النص على إمامة علي مع كثرة الناقلين لذلك في زمننا هذا كثرة لا يتصور معها التواطؤ على الكذب. ومع ذلك فإنكم لم تقبلوا

أخبارهم، وقلتم إن أخبارهم لا تفيد العلم وذلك لا يخلو:

إما أن يكون لاختلال شرط فيها، أو أنه لم يختل فيها شرط.

فإن كان الأول: فما المانع أن يكون ما تدعونه من التواتر كذلك.

وإن كان الثاني: فقد بطل القول بإفادة التواتر للعلم.

سلمنا عدم الانتقاض، ولكن لا يخلو: إما أن يقولا: بأن التواتر يفيد العلم الضروري، أو النظري، فإن كان الأول: فهو محال وإلا لما خالفناكم فيه.

وإن كان الثاني: كما ذهب إليه الكعبي من المعتزلة، فهو محال، لأن العلم النظري لا يعلمه من ليس من أهل النظر: كالصبيان، ولا من ترك النظر وهو معلوم عندكم له، ولأن كل نظر فالناظر يجد من نفسه أنه شاك فيه قبل حصوله، وأنه طالب له. وعاقل مالا يجد من نفسه أنه طالب لحصول العلم بمكة، وبغداد، وإذا بطل القسمان، بطل القول بإفادة العلم.

سلمنا إفادة التواتر للعلم، ولكن كل تواتر أو التواتر المحتف بالقرائن.

الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

ولهذا فإنه قد يحصل العلم ببعض المخبرات بالتواتر لبعض الناس، ولا يحصل له العلم بخبرهم بغير ذلك المخبر، وليس إلا التفاوت في القرائن، فلم قلتم بوجود مثل هذه القرائن.

سلمنا التساوي في القرائن، ولكن لا يلزم من حصول العلم به لبعض الناس حصول العلم لغيره، إذ الناس متفاوتون بقرائحهم وذكائهم في الاطلاع على القرائن الحالية، والمقالية.

ولهذا فإنه قد يحصل العلم بخبر التواتر ببعض المخبرات لبعض الناس ولا يحصل العلم به بالنسبة إلى آخر مع تساويهم في السماع، واتحاد الخبر وليس ذلك إلا لتفاوتهم في الإحاطة بالقرائن، والاطلاع عليها.

سلمنا لزوم حصول العلم به مطلقا، ولكن بالنسبة إلى السامع له لا

بالنسبة إلى غير السامع له.

وعند ذلك: فلا يلزم من كون ما ذكرتموه مفيدا للعلم لكم، أن يكون مفيدا لغيركم، لجواز أن لا يكون قد سمعه.

سلمنا أنه كان موجودا وأنه ادعى الرسالة، ولكن لا نسلم ظهور المعجزات على يده.

قولكم: القرآن ظهر على يده، والقرآن معجزة، لا نسلم ظهور القرآن على يده.

قولكم: ذلك معلوم بالتواتر لا نسلم وجود التو اتر في آحاد آياته ويدل عليه من خمسة أوجه:

الأول: أن الحفاظ للقرآن في زمن النبي ﷺ المخبرون به لمن سواهم، لم يبلغوا عدد التواتر، فإنهم لم يزيدوا على ستة، أو سبعة على ما نقله الرواة.

الثاني: أنّ عثمان عند جمع القرآن، كان يتلقى آحاد الآيات من آحاد الناس، وما كان يتوقف في كتابتها على نقلها إليه متواترة.

الثالث: أن من جمع القرآن من الصحابة اختلفت مصاحفهم و لم تتفق، كمصحف ابن مسعود، وأُبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وعثمان، وأنكر كل واحد مصحف الآخر، حتى إن عثمان أحرق مصحف بن مسعود، وقال ابن مسعود: ولو ملكت كما ملكوا، لصنعت بمصحفهم كما فعلوا بمصحفي، ولو كانت آياته متواترة، لما كان كذلك. (١)

الرابع: هو أن اختلافهم في التسمية هل هي آية من القرآن في أول كل سورة ظاهر مشهور، وذلك يدل على عدم تواترها.

---

(١) انظر: تلبيس إبليس (ص ٣٩٧)، ومنها ح السنة (٨٣/١)، وشرح مذاهب أهل الآثار (ص ٢٦) وأعلام النبوة للماوردي (١٠٣) والصواعق المحرقة (٣٣٦/١)، (٣٥٢/٢).

الخامس: ما اشتهر من إنكار ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن مع ديانته، واتفاق الصحابة على تعظيمه، وعلو مرتبته، وبقى على ذلك مستمرا إلى زمان عثمان، ولم يبدعه أحد من الصحابة، ولا كفره. ولو كانت متواترة لبدعوه وكفروه، وإذا لم تكن الفاتحة، والمعوذتان من القرآن، مع شهرتها فما ظنك بما سواها.

سلمنا أن القرآن وآحاد آياته منقول عنه بالتواتر ولكن يحتمل أنه كان يحفظه عن غيره. وسمعه منه، ولم يظهر عليه أحد سواه، ومع هذا الاحتمال، فلا يكون ظهوره على يده دلالة على صدقه.

سلمنا أن الهيئة الاجتماعية لم توجد من غيره، ولكن لا نسلم أن آحاد الآيات ومفردات الكلمات التي منها تأليفة لم يصدر إلا عنه لجواز أن يكون مع طول مدته قد انتسخها من كتب المتقدمين وأساطير الأولين، وما كان يسمعه من الفصحاء. والبلغاء في زمانه من الألفاظ الرائقة، والكلمات الجزلة، وألف بعضها إلى بعض ولهذا فإنه لما أملى قوله تعالى: ﴿ فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾ [المؤمنون: ١٤]. قال الكاتب: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴾ فقال له النبي ﷺ اكتب فهكذا أنزل فارتد هذا الكاتب، ولم يكن ارتداده إلا لأنه خطر له هذا الاحتمال.

سلمنا أنه لم يظهر القرآن، ولا آحاد آياته إلا عنه ﷺ ولكن لا نسلم إمكان الاستدلال به على صدقه، وذلك لأن القرآن قد يطلق بمعنى المقروء. وقد يطلق بمعنى القراءة. فإن كان المقروء وهو المعجز، فهو عندكم صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى- والصفة القديمة يستحيل أن تكون معجزة، إذ لا اختصاص لها بحادث دون حادث، ولا تكون نازلة من الله تعالى منزلة التصديق لمدعي الرسالة. وإن كان المعجز هو القراءة التي هي فعله، وكسبه،

فلا تكون معجزة، فإنها لا تكون من حيث هي فعله، نازلة مترلة التصديق.

سلمنا إمكان الاستدلال على صدقه، ولكن إذا كان خارقا للعادة ولا نسلم أن القرآن خارق للعادة، ولا هو في نفسه معجز.

وأما ما ذكرتموه في وجه إعجازه فأنتم فيه مختلفون على ما سبق. والاختلاف في وجه إعجازه يدل على خفاء وجه الإعجاز فيه، والمعجز يجب أن يكون وجه إعجازه ظاهرا بالنسبة إلى كل من يستدل به عليه بحيث لا يلحقه فيه شك، ولا ريب، كيف وإنه مما يتعذر الإعجاز فيه بكل وجه من الوجوه المذكورة.

أما القول بأن وجه الإعجاز فيه: النظم المخصوص، والوزن المخالف لأوزان العرب، فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنا لا نسلم مخالفة وزنه لسائر أوزان العرب، فإن كثيرا من آياته على وزن أبيات العرب منها قوله تعالى: ﴿ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ ﴾ [فاطر: ١٨]. ومنها قوله سبحانه وتعالى: ﴿ سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَـٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ ﴾ [الزخرف: ١٣] ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾ [الطلاق: ٢-٣]. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَنذَرَهُم بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا۟ بِٱلنُّذُرِ ۝٣٦ ﴾ [القمر: ٣٦] وهذه كلها كلمات موزونة من غير تغيير، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ۝١٤ ﴾ [التوبة: ١٤]. وهو موزون بشرط الإشباع في كسرة الميم من ويخزهم. ومنه قوله تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ۝١ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ۝٢ ﴾ [الماعون: ١-٢]. فإنه إذا حذف منه اللام من فذلك كان موزونا. إلى غير ذلك من الآيات التي لو تتبعها المتتبعون ولا سيما إذا غيرت أدنى تغيير بحذف، أو إشباع، لوجد من ذلك شيئا كثيرا.

الثاني: وإن سلمنا مخالفة وزنه لسائر الأوزان، فيمتنع أن يكون ذلك بمجرده معجزا، وإلا كان ما أتى به مسيلمة. وغيره على ما يأتي معجزا، إذ هو على وزنه، أو أن لا يكون وزن القرآن معجزا.

وأما القول بأن وجه الإعجاز من القرآن مجرد ما فيه من البلاغة فباطل من خمسة أوجه:

الأول: أنّا إذا نظرنا إلى أبلغ خطب الخطباء، وأجزل قصيدة للشعراء، وقطعنا النظر عن الوزن، والنظم المخصوص، وقسناه بقصار سور القرآن، كان ا لأمر في التفاوت ملتبسا على البلغاء، وربما كان الراجح في نظره معارضتها، والمعجز لابد أن يكون التفاوت بينه، وبين غيره قد انتهى إلى حد ينتفي معه الشك، والريبة في التباسه بغيره.

الثاني: هو أن كلام القرآن غير خارج عن كلام ا لعرب، وما من أحد من بلغاء العرب إلا وقد كان عالما بمفردات الكلمات، وعالما بجهة تراكيبها، وكان مقدورا له الإتيان بالكلمة، والكلمات والآية والآيات. ومن كان قادرا على ذلك، كان قادرا على الكل.

الثالث: أن الصحابة اختلفوا في بعض السور، والآيات أنها من القرآن. ولو كانت بلاغتها بالنسبة إلى غيرها منتهية إلى حد الإعجاز، لعرفها، و لم يختلفوا فيها.

الرابع: أن الصحابة عند جمع القرآن كان إذا أتى الواحد منهم بآية أو آيات، و لم يكن مشهورا بالعدالة لا يضعونها في المصحف إلا ببينة، ولو كانت بلاغتها منتهية إلى حد الإعجاز، لعرفوها بذلك و لم يعتبروا في وضعها في المصحف عدالة الراوي لها.

الخامس: أنه وإن تميز بنوع بلاغة على من في عصره، غير أن ذلك مما لا يدل على الإعجاز، والدلالة على صدق مدعي النبوة، إذ التفاوت في ذلك

فيما بين الناس واقع لا محالة وليس له حد توقف عنده، إذ ما من فصيح إلا ولعل غيره أفصح منه، ولا يمتنع أن تنتهي البلاغة، والفصاحة في كل عصر إلى فصيح لا أفصح منه في زمانه، وذلك غير موجب للإعجاز، ولا للدلالة على صدق مدعي النبوة، لجواز أن يكون ذلك الشخص هو الذي انتهت الفصاحة إليه في زمانه، بحيث يكون لا أفصح منه في ذلك العصر.

وأما القول بأن وجه إعجاز القرآن ما اشتمل عليه من أخبار الغيب، فهو باطل من أربعة أوجه:

الأول: أنه لا يخفى جواز الإصابة في المرة، والمرتين وأن ذلك ليس خارقا للعادة، والحد الذي تصير به الأخبار عن الغيب في الكرات المتعددة معجزا غير مضبوط. وإذا لم يكن مضبوطا، فلا يمتنع أن يكون ما اشتمل عليه القرآن من ا لأخبار الغيبية غير معجز.

الثاني: أنه يلزم منه أن تكون أخبار المنجمين، والكهنة عن الأمور الغيبية مع كثرته معجزا.

الثالث: أنه يلزم من ذلك أن تكون التوراة، والإنجيل من المعجزات، لاشتمالها على أخبار الأولين، وسير الماضين كما في كتابكم، ولم تقولوا به.

الرابع: إنه إذا كان الإعجاز ليس إلا في الإخبار عن الغيب فيلزم أن لا يكون ما خلا عن ذلك من سور القرآن معجزا. وأما القول بأن وجه الإعجاز في القرآن إنما هو عدم تناقضه واختلافه مع طوله، وامتداده، فباطل من وجهين:

الأول: لا نسلم عدم التناقص، والاختلاف فيه:

أما بينان التناقض فقوله تعالى: ﴿ وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ﴾ [يس: ٦٩] والقرآن مشتمل على الشعر، على ما تقدم.

وأيضا قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا

كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [النساء: ٨٢] فالآية دالة على نفي الاختلاف فيه، والاختلاف واقع فيه على ما يأتي، فيكون تناقضا.

وأيضا فقوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [الأنعام: ٥٩].

ومن المعلوم أنه لا يشتمل على كثير من العلوم الأصولية والرياضية، والطبية وأكثر المسائل الفروعية.

وأيضا: فإن أكثر آياته متعارضة، متقابلة، كل واحدة دالة على نقيض مدلول الأخرى، ومناقضة لها: كقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء: ٨٨].

دل على عظم شأنه، وعلو رتبته عن سمات النقص، وهو غير خال عن النقص إذ هو مشتمل على اللحن، والتكرار المستغث، والتعرض لإيضاح الواضحات وغير ذلك.

أما اللحن: فقوله تعالى: ﴿ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ ﴾ [طه: ٦٣] رفع اسم إن، وحقه أن يكون منصوبا، ولهذا قال عثمان لما عرض عليه المصحف إن فيه لحنا، وإن العرب تقيمه بألسنتها.

وأما التكرار فمن جهة اللفظ، والمعنى:

أما من جهة اللفظ: فكما في سورة الرحمن من قوله تعالى: ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾ ﴾ [الرحمن: ١٣].

وأما من جهة المعنى: فكما في القصص المكررة في السور المختلفة: كقصة موسى، وغيره.

أما التعرض لإيضاح الواضحات: فكما في قوله تعالى: ﴿ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وأما الاختلاف فقد يكون باللفظ، وقد يكون في المعنى. والاختلاف في اللفظ قد يكون بتبديل اللفظ بغيره وقد يكون في تركيبه وقد يكون بزيادة فيه ونقصان منه. والكل متحقق في القرآن.

أما الاختلاف بتبديل اللفظ: فكقوله تعالى «كالصوف المنفوش» يدل على قوله تعالى ﴿ كَٱلۡعِهۡنِ ٱلۡمَنفُوشِ ﴾ [القارعة: ٥] وكقوله تعالى: «فامضوا إلى ذكر الله» (بدل قوله) ﴿ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة: ٩] وكقوله: «فكانت كالحجارة أو أشد قسوة» بدل قوله: ﴿ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةً ﴾ [البقرة: ٧٤]، وكقوله: «والسارقون والسارقات» بدل قوله: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ [المائدة: ٣٨].

وأما الاختلاف في التركيب: فكقوله تعالى: «ضربت عليهم المسكنة والذلة» بدل قوله: ﴿ وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ ﴾ [البقرة: ٦١]، وكقوله: «وجاءت سكرة الحق بالموت» بدل قوله: ﴿ وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّ ﴾ [ق: ١٩].

وأما الزيادة: فكقوله تعالى: ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ ﴾ وهو أب لهم [الأحزاب: ٦] وكقوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسۡعٌ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةً ﴾ أنثى [ص: ٢٣].

وأما في المعنى: فكقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا بَٰعِدۡ بَيۡنَ أَسۡفَارِنَا ﴾ بكسر العين [سبأ: ١٩] وقوله «باعد» بفتح العين. وكقوله تعالى: ﴿ هَلۡ يَسۡتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيۡنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ [المائدة: ١١٢] بالياء المفتوحة ورفع الباء من ربك، فإنه مخالف في المعنى إذا قرئت بالباء المفتوحة، والياء المفتوحة من ربك.

الوجه الثاني: وإن سلمنا سلامته عن التناقض، والاختلاف غير أن ذلك ليس بمعجز.

فإنه معتاد من كثير من الخطباء والشعراء مع طول كلامه بحيث لو تتبع أبلغ الناس لما وجد فيه سقطة، ولا ذلة فضلا عن التناقض والاختلاف، ويظهر ذلك ظهورا كليا فيما يكون على مقدار بعض السور القصار بتقدير التحدي بها.

وأما القول بأن وجه الإعجاز فيه موافقته لقضية العقل ودقيق المعاني،فهو باطل أيضا: فإن ذلك غير خارق للعادة، بل هو معتاد في أكثر كلام البلغاء، ثم ينتقض بكلام الرسول الذي ليس بمعجز، فإنه يدل على دقيق المعاني، وكذلك كلام التوراة، والإنجيل، وليس بمعجز عندكم.

وأما القول بأن وجه إعجازه قدمه، فهو باطل:

لأنه إن أريد بالقرآن ما هو المسموع من الحروف والأصوات المنتظمة، فليس ذلك قديما على ما سبق في مسألة الكلام.

وإن أريد به المقروء، فقد سبق إبطاله قبل هذا.

ثم إنه لو جاز أن يجعل كلام الله القديم معجزة، لجاز أن تكون كل صفة من صفاته: كعلمه، وقدرته، وغير ذلك معجزا، وهو محال.

وأما القول بأن وجه الإعجاز فيه: دلالته على الكلام القديم فباطل:

فكتب الأنبياء المتقدمين من الزبور، والصحف، والتوراة، والإنجيل، فإنها دالة على كلام الله القديم، وليست معجزات.

وأما القول بأن وجه الإعجاز فيه الصرفة فهو أيضا باطل من أربعة أوجه:

الأول: إن إجماع المسلمين قبل وجود القائلين بهذه ا لمقالة على أن القرآن معجزة الرسول الدالة على صدقه، فالقول بأنه لا إعجاز في القرآن، بل الإعجاز في الصرفة، يكون خرقا لإجماع المسلمين قبل وجود المخالفين، وأنتم لا تقولون به.

فلئن قلتم: إجماع الأمة على كون القرآن معجزا: إنما كان باعتبار أنه يتعذر الإتيان بمثله، وكون الصرفة معجزة باعتبار أنها على خلاف العادة، فلا مناقضة بين كون القرآن معجزا، وكون الصرفة معجزة بالتفسيرين المذكورين، ويكون الدال على صدق الرسول الصرفة دون القرآن.

فنقول: الإتيان بكلام القرآن: إما أن يكون معتادا، أو غير معتاد، فإن كان غير معتاد: فهو المعجز لا نفس الصرفة.

وإن كان معتادا: فيمتنع تسميته معجزا بل المعجز ما هو خارق للعادة وهو الصرفة عن المعتاد.

ولهذا فإنه لو قال: آيتي أنني أقوم ولا يقدر أحد منكم على القيام في وقت عينه، فإن قيامه لا يكون معجزا، بل ما هو خلاف المعتاد، وهو صرفهم عن القيام.

الثاني: أنه تحدى بالقرآن على كل العرب، فلو كان الإعجاز في نفس الصرفة. لكانت الصرفة على خلاف المعتاد بالنسبة إلى كل واحد ضرورة تحقق الصرفة بالنسبة إليه. ولو كانت الصرفة على خلاف المعتاد بالنسبة إلى كل أحد لكان الإتيان بمثل كلام القرآن معتادا بالنسبة إلى كل أحد. [ولو كان معتادا بالنسبة إلى كل أحد] فالمعتاد كذلك ليس هو ا لكلام الفصيح، إذ هو غير معتاد لكل أحد، بل المعتاد لكل أحد: إنما هو الكلام الركيك المثلج المستغث، ويلزم أن يكون كلام القرآن كذلك ركيكا مستغثا، وليس كذلك باتفاق أهل الأدب.

الثالث: أنه لو كان الإعجاز في الصرفة، فكلام القرآن قبل الصرفة يجب أن يكون معتادا وإلا لما كانت الصرفة معجزة، لأنها لا تكون على خلاف العادة، ولو كان مثل كلام القرآن معتادا قبل الصرفة لما ثبت صدقه، لإمكان معارضة القرآن بما وجد من كلامهم مثل القرآن قبل الصرفة، لأن التحدي،

لم يكن بشيء من الكلام مثل القرآن بعد التحدي، بل الإتيان بمثله، وسواء كان موجودا قبل التحدي، أو بعده.

الرابع: وهو خاص بمذهب المرتضي، أنه لو كان الإعجاز بفقدهم العلوم التي تتوقف عليها معارضة القرآن مع أنهم كانوا عالمين بها قبل ذلك، لعلموا ذلك من أنفسهم عند الصرفة، ولو علموا من أنفسهم ذلك لتناطقوا به فيما بينهم. ولو تناطقوا به فيما بينهم لشاع وذاع، وكثرت طرق الاسماع نظرا إلى أن العادة جارية بالتحدث بخوارق العادات. وحيث لم يكن كذلك دل على فساد الصرفة بهذا الاعتبار.

فإن قيل: إنما لم يشع ذلك عنهم لأنهم كانوا حريصين على إبطال حجته وفي إشاعة ذلك تقرير حجته، والحريص على إبطال أمر لا يسعى في تصحيحه وتقريره.

قلنا: فاعترافهم بذلك العجز: إما أن يكون تقريرا لحجته، وملزما لهم بتصديقه، أو لا يكون كذلك، لاعتقادهم استناد ذلك إلى سحره كما قال تعالى: حكاية عنهم ﴿ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ ﴾ [المدثر: ٢٤].

فإن كان الأول: استحال تواطؤ الخلق العظيم - مع اعتقادهم صدق الرسول- على تكذيبه، إذ هو خلاف العادة.

وإن كان الثاني: فلا يكون ذلك مانعا من إشاعته، والتذاكر به.

أما القول بأن جهة الإعجاز فيه النظم، والبلاغة: فباطل أيضا: لأنه قد بان امتناع كون كل واحد منهما معجزا، وضم ما ليس بمعجز إلى ما ليس بمعجز، لا يوجب الإعجاز فيه.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون القرآن معجزا، غير أنه معارض بما يدل على عدم إعجازه، لأنه لو كان معجزا، لكان معجزا لكونه خارقا للعادة، ولو كان معجزا لكونه خارقا للعادة، لكان ما ظهر من العلوم

الرياضية: كالهندسية، والحسابية، وغيرها من العلوم التي لم تكن معتادة قبل ظهورها، معجزات، وأن تكون دالة على صدق من أتى بها عند دعواه الرسالة، و لم يقولوا به.

سلمنا أنه معجز، وأنه لم يظهر إلا على يده، ولكن لا نسلم دلالته على صدقه، لأنه من الجائز أن يكون قد حصل ذلك له قبل الرسالة، ودعوى النبوة و لم يظهره، فإنه لا مانع على أصلكم من إجراء الخوارق على يد من ليس بنبي، وعلى تقدير جواز تقدمه على التحدي يخرج عن أن تكون دالة على صدقه من حيث إن المعجزة إنما تدل من جهة كونها نازلة مترلة التصديق من الله تعالى له بالقول، وما يكون موجودا قبل التحدي لا يترل هذه المترلة.

وأما ما ذكرتموه من باقي المعجزات: فكلها منقولة على لسان الآحاد، فلا تكون الحجة قائمة بها في القطعيات.

وكيف وإنها لو كانت واقعية مع كونها من خوارق العادات، لاشتهرت، وشاعت وذاعت على لسان أهل التواتر، على ما جرت به العادة في نقل كل ما يخالف العادة. فحيث لم يكن كذلك، دل على أنها لم تقع.
سلمنا ظهور المعجزات على يده: ولكن لا نسلم التحدي، وما ذكرتموه من الآيات، فلا نسلم أنه قصد بها التحدي، فإنه يحتمل أنه قصد بذلك ما جرت العادة من البلغاء من الخطباء والشعراء، من تعظيم أقوالهم، وتفخيمها، والتعلي، والترفع بما يقولونه، وينتحلونه، ومع قيام هذا الاحتمال؛ فقد انتفى القطع بالتحدي.

سلمنا أنه تحدي، ولكنه تحدي بكل القرآن، أو بعضه.

إن قلتم إنه تحدي بكل القرآن لقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]، [فلا حاجة فيه، لأنه

خصص التحدي باجتماع الإنس، والجن. واتخاذ بعضهم لبعض ظهيرا].
ويلزم من ذلك أن لا يتحقق وجه التحدي والتعجيز، إلا بتقدير اجتماع الثقلين، وتماليهما على محاولة المعارضة، و لم يتحقق ذلك.

وإن قلتم: إنه تحدي ببعض القرآن؛ فقد وقع الاتفاق على أن الإعجاز لا يقع بما دون الآية منه. وما زاد على ذلك فالآيات فيه مختلفة.

فمنها ما يدل على التحدي بعشر سور.

ومنها ما يدل على التحدي بسورة واحدة.

فإن قلتم: إن التحدي بسورة واحدة: فإما أن تكون معينة أو غير معينة. القول بالتعيين غير معلوم من القرآن، ولا من غيره؛ بل هو ترك لظاهر لفظ السورة.

كيف وإنه يلزم أن لا يكون باقي القرآن معجزاً و لم تقولوا به.

وإن كانت غير معينة؛ بل التحدي بأي سورة كانت منه حتى إنه يدخل فيها سورة الكوثر، فكل عاقل يعلم علما ضروريا أن سورة الكوثر لم تبلغ مبلغا يتيقن فيه عجز بلغاء العرب عن الإتيان بمثلها، وعلى هذا التفصيل يكون الكلام في العشر سور.

سلمنا أنه تحدي بكل القرآن على الإنس خاصة، غير أنا لا نسلم بلوغ خبر التحدي في زمانه وقد تحديه إلى كل الناس، فإنا نعلم أن من كان في أطراف الأرض، لم يسمع به في زمانه، فضلا عن تحديه بالقرآن.

وعلى هذا التقدير لا يدل ذلك على صدقه بتقدير عجز المستمعين له عن المعارضة؛ لأنه بعض الناس، وعجز بعض الناس لا يدل على صدقه وإلا كان كل من تفرد بصنعة يعجز عنها بعض الناس، وادعى مع ذلك النبوة؛ أن يكون صادقا في دعواه؛ وهو محال.

سلمنا بلوغ التحدي إلى كل الناس، ولكن لا نسلم أن المعارضة

لم تقع.

فلئن قلتم: لو وجدت المعارضة؛ لظهرت، واشتهرت؛ لأنها من الأمور العظيمة والعادة تحيل أن لا تنتقل.

قلنا لا نسلم أنها ما ظهرت.

وبيانه: ما اشتهر، وشاع وذاع مما عارض به مسيلمة، والأسود العنسي، وما عارضت به العرب من القصائد السبع، وما عرض به ابن المقفع، والمعري وغيرهم.

فلئن قلتم إن ذلك لا يقع معارضا للقرآن لركاكته بالنسبة إلى بلاغة القرآن؛ فهي دعوى معارضة بنقيضها من الخصوم.

سلمنا أن المعارضة ما ظهرت؛ ولكن لا نسلم أن كل ما كان من الأمور العظيمة لابد وأن يشتهر، ودليله سائر معجزات النبي ﷺ وكذلك كون التسمية آية من القرآن في أول كل سورة وكذلك التثنية في إقامة الصلاة عندكم من الأمور العظيمة، ولم تشتهر بحيث نقلت تواترا؛ بل أبلغ من ذلك أمر النبوة. وكم من نبي لم يعرف ولم يشتهر.

سلمنا أن كل ما كان من الأمور العظيمة لابد وأن يشتهر، ولكن إذا وجد له مانع، أو إذا لم يوجد.

الأول: ممنوع، والثاني: مسلم؛ وبيان احتمال وجود المانع: أنه من الجائز أن يكون المعارض قد أخفى ما عارض به: إما لمال ارتشى به لا يقدر على تحصيله بغير هذا الطريق. أو لخوفه من اتباع رسول الله ﷺ وأصحابه الذي اتبعوه، لطلب الرياسة، والملك، والأغراض الدنيوية، أو أن أصحابه ﷺ توافقوا على كتم المعارضة، وسترها، وإعدامها لاستيلائهم على البلاد، وعموم حكمهم على العباد بحيث استأصلوها. ولم يبق منها شيء، ولا من ناقليها.

سلمنا أن المعارضة لم توجد. ولكن لا نسلم أن ذلك يدل على عجزهم عنها.

قولكم: لو كانوا قادرين عليها لأتوا بها؛ إذ هي أبلغ الطرق، وأسهلها في إفحامه، ودفع الضرر عنهم.

قلنا: ما المانع أن يكون القادر على المعارضة عدد يسير. وقد اتبعوه، وأظهروا العجز عن المعارضة محافظة على ما كانوا يبتغونه في معاضدته من الملك، والاحتواء على أمور الدنيا. وعلى هذا فلا ضرر عليهم في الموافقة حتى يقال بدفعها بالمعارضة.

سلمنا عدم الموافقة له من الكل؛ ولكن لا نسلم مع ذلك أن عدم المعارضة يدل على عجزهم عنها.

وبيانه من اثني عشر وجها:

الأول: أنه من المحتمل أنهم تركوا معارضته؛ لعدم اكتراثهم به، وظنهم أن ذلك أنجع الطرق في إخماد ما أتى به، وخمول دعوته.

الثاني: إنه من المحتمل أنهم ظنوا أن دفعه بالقتال، والحرب أقضى إلى مقصودهم من المعارضة.

الثالث: أنه لا يخفى على ذي أدب ما القرآن عليه من البلاغة والفصاحة، والنظم الغريب. وأن المقتدر على ذلك بتقدير فرضه ليس إلا الأقلون، وعند ذلك فمن المحتمل أن تكون محاذرتهم للمعارضة خوفا من استرابة بعض الناس في التفضيل، واستقرار إعجاز القرآن في نفوسهم.

الرابع: هو أن العرب كما أنهم دعوا إلى النظر في آيات نبوة محمد ﷺ فقد دعوا إلى النظر في آيات الوحدانية والمعاد وغير ذلك.

ومع ذلك فإنهم لم ينظروا فيها مع قدرتهم عليها، فعدم نظرهم في معجزاته، لا يدل على عجزهم عنها.

الخامس: هو أن القرآن مشتمل على النظم الغريب، والبلاغة والإخبار عن الغيب، وغير ذلك من العجائب. ولعلهم لم يعلموا وجه التحدي هل هو بالنظم، أو البلاغة، أو الإخبار بالغيب، أو بالمجموع، فلذلك عدلوا عن المعارضة إلى غيرها.

السادس: إنه من المحتمل أنهم ظنوا لضعفه ﷺ وخموله في ابتداء أمره، وقلة المعين له. أن أمره لا ينتهي إلى ما انتهى إليه من الاستيلاء على البلاد، وعموم حكمه، وتكليفه للعباد. فلذلك لم يعارضوه؛ لعدم اعتقادهم توجه المحذور نحوهم. وبعد أن قويت شوكته وعلت كلمته، امتنعوا من المعارضة خوفا كما جرت عادة الرعايا مع الملوك.

السابع: إنه من المحتمل أنهم كانوا يعتقدون أن ما كان لهم من النظم، والنثر أفصح، وأبلغ من القرآن. وأن ذلك مما لا يتشكك فيه أحد من البلغاء، فلذلك لم يتعرضوا للمعارضة. الثامن: إنه من المحتمل أنه وجد لهم مانع من تعاطي المعارضة إما من رشوة، أو خوف فتنة، وتوقي ما يفضي إلى فساد المعيشة من أهله، وأصحابه. وانتشار القتال بسبب ذلك بين قبائل العرب كما هو المعتاد منهم. أو لاشتغالهم بمعايشهم، وما هو أهم في نظرهم من المعارضة.

التاسع: إنه من الجائز أن يكون النبي ﷺ قد يأتي له القرآن في مدة مديدة لا يتأتى لأبلغ بليغ مثل القرآن في دونها، وحيث لم يأت بلغاء العرب بالمعارضة، لم يكن ذلك لعجزهم عن الإتيان بمثله؛ بل إنما لعدم بلوغهم مثل تلك المدة أو لعدم اصطبارهم على مكابدة الإتيان بمثل القرآن في تلك المدة.

العاشر: هو أن القرآن مشتمل على تواريخ المتقدمين، وسير الأولين، والعلم بالله تعالى، وصفاته والعلم بهذه الأمور غير معجوز عنه بالنسبة إلى المتعاطي له.

ولا يخفى أن العرب لم يكونوا من أهل النظر، وعلوم السير. والمعارضة إنما تكون بأن يأتوا بكلام مشتمل على كل ما اشتمل عليه القرآن. ولم

يكونوا علامين بكل ما اشتمل عليه القرآن، وإن كان ذلك مقدورا لهم بتقدير تعاطيه، فلذلك تركوا المعارضة؛ لما فيها من عسر الاشتغال بالعلوم النظرية، والعقلية. وترك ما هو المهم لهم من معيشتهم. أما أن يكون ذلك معجوزا عنه فلا.

الحادي عشر: أنه ﷺ لم يطلب منهم أن يأتوا بمثل القرآن فقط وإلا لما عجزوا عنه؛ بل إنما كان يطلب منهم أن يأتوا به من عند الله على ما قال تعالى: ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَـٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ ﴾ [القصص: ٤٩].

ولا يخفى أن الإتيان بمثله من عند الله تعالى- غير مقدور، ولا يلزم أن يكون نفس القرآن غير مقدور.

الثاني عشر: إنه يحتمل أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها غفلة، وذهولا- لا علة-، ولا يمتنع مثل ذلك في حق من هو أهل للمعارضة، فإنهم لا يزيدون على اثنين، أو ثلاثة. وتطرق ذلك إليهم غير مستبعد عادة.

سلمنا عجزهم عن المعارضة للقرآن بمثله؛ ولكن لا نسلم دلالته على صدقه؛ لأنه إذا فرضنا شخصا حفظه، ومضى به إلى بلد لم تبلغهم الدعوة، و لم يسمعوا بمثله، ولا بمن ورد على يده. فادعى النبوة، وتحدى به عليهم.

فإما أن يوجب بذلك التصديق،أو لا يوجبه.

فإن أوجبنا التصديق فهو معلوم كذبه.

وإن لم نوجب التصديق مع ما ظهر لهم على يده من الخارق أفضى ذلك إلى إفحام الرسول الذي لم يظهر ذلك إلا على يده لإمكان أن يقال له: من الممكن أنك حفظته من مكان آخر، ونقلته إلينا. فإذن لا سبيل إلى القول بأن ما ينقل ويحفظ، أن يكون دليلا وآية على صدق المدعي وإن كان خارقا للعادة؛ بل المعجز الذي يستدل به على صدق الرسول يجب أن يكون من قبيل ما لا ينقل: كفلق البحر وقلب العصا حية، وإحياء الميت، وإبراء

الأكمة، والأبرص، إلى غير ذلك مما لا سبيل دعوى إمكان ظهوره على يد غير من ظهر على يده.

سلمنا دلالته على صدقه. ولكنه معارض بما يدل على أنه غير صادق في دعواه.

وبيانه: أن موسى كان نبيا صادقا بما ظهر على يده من المعجزات: كشق البحر، وقلب العصا حية، وبياض يده إلى غير ذلك من الآيات وقد نقل عنه نقلا متواترا الخلف عن السلف من اليهود أنه قال لقومه هذه الشريعة مؤبدة عليكم لازمة لكم ما دامت السماوات والأرض. فقد كذب كل من ادعى نسخ شريعته، وتبديل ملته. فلو قلنا إن محمدا كان نبيا صادقا، وأن شرعه ناسخ لشرع موسى؛ للزم أن يكون موسى الكليم فيما قاله كاذبا؛ وهو محال.

وهذه هي شبهة العنانية من اليهود.

وزادت الشمعنية منهم على ذلك بإنكار النسخ عقلا، وقالوا: لو كان محمد نبيا لجاز القول بنسخ الشرائع. والنسخ في نفسه محال. فإنه إذا أمر بشيء فذلك يدل على حسنه وكونه مرادا وأن فيه مصلحة. فلو نهى عنه فالنهي عن الشيء يدل على قبحه، وكونه غير مراد، وأنه لا مصلحة فيه، ويلزم من ذلك قلب الحسن قبيحًا، والمراد غير مراد، والمصلحة مفسدة، ويلزم منه أيضا البداء على الله -تعالى- وأنه ظهر له ما لم يكن ظاهرا قبله. والندم بعد الأمر، والطلب، وكل ذلك ممتنع في حق الله تعالى.

وأيضا فإن النسخ في اللغة عبارة عن الرفع والإزالة ومنه يقال نسخت الريح آثار القوم: أي أزالتها وذلك مما يمتنع تحقيقه فيما أمر به، أو نهي عنه؛ لأنه إما أن يكون الرفع لما وقع، أو لما لم يقع.

فإن كان الأول: فهو محال

وإن كان الثاني: فلا يخفى أن رفع ما لم يقع أيضا محال.

سلمنا جواز نسخ الشرائع وأنه رسول؛ ولكن لا نسلم أنه أدعى الرسالة إلى الأمم كافة بل العرب خاصة وقد نطق كتابهم بذلك حيث قال ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤] وهو دليل اختصاص رسالته بأهل لسانه، ولغته، وهذه هي شبهة العيسوية من اليهود.

والجواب:

قولهم: ذلك معلوم ضرورة بخبر التواتر. ومن أنكر ذلك فقد ظهرت مجاحدته: وسقطت مكالمته: كمنكر وجود مكة، وبغداد.

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل (١)

قولهم: معنى التواتر غير مفهوم؛ ليس كذلك؛ إذ هو عبارة عن خبر جماعة مفيد لليقين بمخبره.

قولهم: ذلك يفضي إلى الدوم. إنما يصح أن لو وقفنا العلم الحاصل عن التواتر على معرفة التواتر، وليس كذلك، وعلى ما ذكرناه في الحد من القيد، وهو خبر جماعة؛ فلا يخفى خروج خبر الواحد إذا احتفت به القرائن، وأفاد العلم عن أن يكون داخلا في الحد.

قولهم: لا نسلم لزوم حصول العلم بخبر الواحد.

قلنا: هذا جحد لما هو معلوم ضرورة؛ فإن عاقلا لا ينكر حصول العلم بوجود مكة وبغداد، مع أنه لم يشاهدهما، وليس العلم بذلك مستندا إلى مدرك من المدارك المفيدة للعلم عن الخبر؛ فكان هو التواتر.

قولهم: لو حصل العلم بخبر التواتر: إما أن بخبر كل واحد أو خبر بعضهم أو بالمجموع.

---

(١) قائله المتنبي كما في ديوانه بشرح العكبري (٣/٩٢)، وأورده واستشهده به ابن القيم في الصواعق المرسلة (٤/١٢٢١)، وفي العلو للعلي الغفار للذهبي (ص٧٣)، ومعنى لا إله إلا الله للزركشي (ص٨٨)

قلنا: هذا تشكيك على ما هو معلوم ضرورة فلا يقبل. كيف وإنا نقول المختار من الأقسام المذكورة: إنما هو القسم الثالث، وهو حصول العلم بالمجموع.

قولهم: إما أن يكون قد حصل للجمع حالة زائدة، أو لم يحصل.

قلنا: بل حصل، فإن الهيئة الاجتماعية لا تكون مانعا من الكذب، فهو مكابرة للضرورة من الآحاد مما لا ينكرها عاقل إلا عن عناد.

قولهم: إذا كان خبر كل واحد على الانفراد يحتمل الكذب فضم ما يحتمل الكذب إلى ما يحتمل الكذب لا يكون مانعا من الكذب؛ فهو مكابرة للضرورة وما يجده كل عاقل من نفسه عندما إذا أخبره الواحد بخبر من حصول أصل الظن، وتزايده بالثاني، والثالث، والرابع إلى أن ينتهي إلى اليقين الذي لا مشكك معه: كما يجده من العلم بوجود مكة، وبغداد، فإنه لا مستند له غير الخبر، ولو قدرنا انفراد الواحد والاثنين من جملة الجماعة المخبرين لنا بذلك؛ لما حصل لنا العلم به.

وعلى هذا فنقول: الكذب وإن تطرق احتماله إلى كل واحد من الآحاد بتقرير الانفراد عادة؛ فهو غير متطرق إليه عادة بتقدير فرض الاجتماع. وإن كان محتملا عقلا، وليس الحكم على الجملة بما حكم به على الآحاد لازما.

قولهم: الخبر المفيد للعلم: إما جملة الحروف، أو آحادها.

قلنا: هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة؛ فلا يقبل، ثم نجيب عنه من ثلاثة أوجه:

الأول: ما المانع أن يكون العلم بالمخبر عنه حاصلا عن العلم بوجود جملة الحروف المتعاقبة ما فقد منها، وما هو موجود لا عن نفس الحروف المتعاقبة.

وعلى هذا: فلا نسلم أن العلم بجملة الحروف غير موجود، وإن كان بعض الحروف غير موجود.

الثاني: ما المانع أن يكون العلم حاصلا بالحرف الأخير مشروطا بسبق ما وجد من الحروف الأخر.

قولهم: الشرط لابد وأن يكون مقارنا للمشروط. لا نسلم ذلك مطلقا. وما المانع من انقسام الشرط إلى ما يكون متقدما، وإلى ما يكون مقارنا، وذلك لأن الحادث من حيث هو حادث مشروط بسبق عدم نفسه على وجوده، وعدم الحادث غير مقارن لوجود نفسه.

الثالث: إنه يلزم على ما ذكروه الظن الحاصل بخبر الواحد وما زاد، فإنه حاصل بالضرورة من غير نكير، وكل ما أوردوه على العلم الحاصل بخبر التواتر؛ فهو لازم في الظن الحاصل بخبر الواحد، وما هو جواب له في الظن؛ فهو جواب له في العلم.

قولهم: الخبر إنما يفيد بالوضع والوضع لا يفيد الصفات الحقيقية- عنه أجوبة ثلاثة:

الأول: إنه قدح في الضروريات؛ فلا يقبل.

الثاني: ما المانع أن يكون حصول العلم عند خبر التواتر بالعلم بالخبر الوضعي لا من نفس الخبر الوضعي.

الثالث: ما المانع أن يكون المفيد هو نفس الخبر مشروطا بالوضع لا أن الوضع هو المفيد للعلم.

وعلى هذا فلا يكون ما ذكروه متجها.

قولهم: شرط التواتر أن يكون الخبر غير محسوس، والغلط غير ممتنع في المحسوسات.

قلنا: عقلا، أو عادة الأول: مسلم. والثاني: ممنوع.

ولا يلزم من الاحتمال العقلي امتناع القطع العادي كما سبق تحقيقه مرارا. ونحن في هذا المقام إنما ندعي العلم العادي دون غيره.

كيف وإن ما ذكروه أيضا تشكيك في العلوم الضرورية؛ فلا يقبل.

قولهم: إنما يكون مفيدا للعلم أن لو لم يحملوا عليه بالسيف.

قلنا: هذا الاحتمال وإن كان ممكنا عقلا؛ فهو غير قادح مع وجود ما نعلمه من العلم الضروري بأخبار التواتر.

قولهم: إنما يكون التواتر مفيدا للعلم أن لو كان المخبرون لا يحصرهم عدد، ولا يحويهم بلد، وليس كذلك. فإن أهل بلد من البلاد لو أخبروا عن واقعة وقعت بهم، ونائبه حلت فيهم؛ فإن العلم الضروري يحصل لنا بذلك. وإن حواهم بلد، وكان عددهم محصورا.

قولهم: شرط ذلك أن تختلف أنساب المخبرين، وأوطانهم، وأديانهم ليس كذلك أيضا، فإنه إما أن يبلغ عدد المخبرين إلى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب عادة أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول: فلا أثر لهذه الشروط.

وإن كان الثاني: فالعلم غير حاصل بخبرهم. سواء وجدت هذه الشروط، أو لم توجد.

قولهم: شرط ذلك أن يكونوا صلحاء مؤمنين؛ ليس كذلك أيضا. فإن أهل قسطنطينية لو أخبروا بموت ملكهم حصل العلم الضروري بذلك وإن كانوا كفره؛ بل ولو أخبر بذلك العدد الكثير الذي يمتنع معه التواطؤ على الكذب عادة؛ لحصل العلم بذلك، وإن لم يكونوا معترفين بوجود الإله- تعالى- وبهذا يبطل قولهم: شرطه أن يكون فيهم الإمام المعصوم.

قولهم: إنما يكون مفيدا للعلم إذا استوى طرفاه، ووسطه.

قلنا: إذا ضبطنا الخبر المتواتر بما يحصل منه العلم فمهما حصل العلم

بالخبر علمنا ضرورة تحقق التواتر، وجميع شروطه، وإنما يلزم الإشكال أن لو استدللنا على حصول العلم من التواتر، بصحة التواتر وبيان شروطه وليس كذلك؛ بل إنما يستدل على صحة التواتر، بحصول العلم به، وعلى هذا فالعلم بوجود رسول- صلى الله عليه وسلم. وادعائه للرسالة؛ حاصل بالضرورة على ما حققناه من أخبار الجمع الكثير؛ فكان متواترا، ولزم القول بوجود جميع شروطه.

وعلى هذا يخرج الجواب أيضا عما أورده من أخبار اليهود، والنصارى، والشيعة حيث إنا لم نستدل بكثرة العدد على حصول العلم منه؛ بل بالعكس.

قولكم: التواتر إما أن يفيد العلم ضرورة، أو نظرا.

قلنا: بل ضرورة ومن قال بكونه نظريا؛ فهو مخصوم بما سبق في إبطاله.

قولهم: لو كان ضروريا لما خالفناكم فيه:

قلنا: المخالفة إما في أصل العلم، أو في كونه ضروريا. لا سبيل إلى الأول؛ إذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم بوجود مكة، وبغداد.

وإن كان الثاني: وهو تسليم العلم والمنازعة في كونه ضروريا؛ فقد سلموا ما هو المقصود، وهو كون التواتر مفيدا للعلم؛ إذ المقصود ليس إلا إثبات نفس العلم، لا أنه بجهة الضرورة.

كيف وإن العلم إذا سلم وجوده؛ فلا يخرج عن أن يكون ضروريا، أو نظريا.

وقد بطل كون العلم الحاصل بالتواتر نظريا؛ لما سبق؛ فتعين أن يكون ضروريا.

قولهم: سلمنا إفادة التواتر للعلم؛ ولكن لا كل تواتر؛ بل التواتر المحتف

بالقرائن.

قلنا: إذا عرف أن ضبط التواتر إنما هو بما حصل به من العلم؛ فلا التفات إلى ما قبل. وبه يندفع ما ذكروه من اختلاف قرائح الناس في الاطلاع على القرائن.

قولهم: التواتر إنما يفيد العلم بالنسبة إلى من سمعه؛ مسلم غير أن ما ندعي التواتر فيه من وجود رسول الله، وادعائه للرسالة لا يتقاصر عن التواتر المفيد لوجود العلم بمكة، وبغداد. ولو أنكر منكر في وقتنا هذا ممن نشأ في خطتنا، أو في خطة مجاورة لخطتنا وجود مكة، وبغداد، كان منسوبا إلى المكابرة، والعناد؛ فكذلك وجود رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وادعائه للرسالة. كيف وإن المنكر لذلك إن كان يهوديا، أو نصرانيا.

وبالجملة ممن تدين بشريعة بعض الأنبياء فكل ما وجهه من إنكار وجود محمد، وادعائه الرسالة، وإنكار التواتر بذلك؛ فهو لازم عليه في إثبات وجود نبيه، وادعائه للرسالة. والجواب إذ ذاك يكون متحدا.

قولهم: لا نسلم ظهور المعجزات على يده.

قلنا: دليله ظهور القرآن على يده، والقرآن معجزة.

قولهم: لا نسلم أنه ظهر على يده.

قلنا: ذلك معلوم بالتواتر: كالعلم بوجوده، وادعائه للرسالة.

قولهم: لا نسلم وجود التواتر في آحاد آياته.

قلنا: دليله إنه ما من آية من آحاد آياته، إلا وهي منقولة إلينا على لسان جماعة يفيدنا خبرهم العلم القطعي بصحة نقلهم عمن نقلوها عنه حتى إنه لو أراد مريد تغيير آية أو كلمة منه بزيادة، أو نقصان في عصرنا هذا لم يجد إليه سبيلا. وكان ذلك مردودا عليه من جماعة لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب؛ فكان نقلها عمن نقلت عنه إلينا متواترا.

ونعلم أيضا علما ضروريا أن حكم الناقلين إلينا في ذلك بالنسبة إلى الناقلين إليهم كحكمنا بالنسبة إليهم. وكذلك في كل عصر إلى أن ينتهي ذلك إلى النبي- صلى الله عليه وسلم.

كيف وإن القرآن لا يتقاصر في العلم بنقل آحاد آياته عن آحاد أبيات ديوان بعض الشعراء المشهورين: كامرئ القيس و غيره. وما واحد منها إلا وهو معلوم من نقله عن شاعرة حتى إنا نعلم أنه لو منع مانع من نسبة آحاد أبياته إلى ذلك الشاعر ولو في أي عصر كان من عصرنا، أو فيما تقدم عليه. لرد عليه جمع لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب.

ولا يخفى أن محافظة المسلمين على نقل القرآن، وحفظه عن التبديل، والتغيير في كل عصر أشد من محافظة النقلة عن ديوانه امريء القيس، وغيره فكانت آحاد آيات القرآن أولى أن تكون متواترة.

قولهم: إن الحفاظ للقرآن في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم- لم يبلغوا عدد التواتر- مسلم. ولكن ليس في ذلك ما يدل على أن آحاد الآيات غير متواترة؛ لجواز أن يكون الحفظة لكل آية السامعون لها وإن لم يكونوا حافظين لغيرها، قد بلغوا عدد التواتر.

قولهم: إن عثمان عند جمع القرآن كان يتلقى آحاد الآيات من آحاد الناس وما كان يتوقف فيها على عدد التواتر.

قلنا: ما كان يتوقف في كل آية على عدد التواتر في أصل نقلها عن النبي صلى الله عليه وسلم- أو في أصل وضعها، وترتيبها، وطولها، وقصرها وتقديمها، وتأخيرها.

الأول: ممنوع، فإنه ما من آية من القرآن إلا وكان نقلها عن النبي- صلى الله عليه وسلم- متواترا.

والثاني: مسلم ولا يمتنع أن يكون أصل الآية متواترا، وترتيبها في القرآن

وتقديمها، وتأخيرها؛ ثابتا بالظن.

قولهم: إن مصاحف الصحابة مختلفة وكل واحد أنكر مصحف الآخر.

قلنا: المصاحف المشهورة في زمن الصحابة كلها كانت متواترة عن النبي- صلى الله عليه وسلم- على اختلاف حروفها وكلها كانت مقروءة على النبي صلى الله عليه وسلم- ومعروضة عليه، وحيث اتفقت الصحابة على مصحف عثمان دون غيره، لم يكن لأن ما عداه ليس قرآنا متواترا عن النبي- صلى الله عليه وسلم- بل لأنه آخر ما عرض على النبي- صلى الله عليه وسلم- وكان يصلي به إلى أن قبض. واتفاقهم على إعدام ما سواه وحرقه: إنما كان لخوفهم من وقوع الاختلافات في روايات القرآن، وخروج القرآن بسبب ذلك فيما بعدهم عن التواتر في كل حرف منه.

قولهم: إن الاختلاف في التسمية يدلي على أنها ليست متواترة

قلنا: لم يقع الاختلاف في كونها من القرآن، وإنما وقع الخلاف في وضعها آية في أول كل سورة، ولا يمتنع أن تكون متواترة، ووضعها مجتهدا فيه.

قولهم: إن ابن مسعود أنكر أن تكون الفاتحة والمعوذتان من القرآن من غير تبديع، ولا تكفير.

قلنا: أنكر كون الفاتحة، والمعوذتين أن تكون مترلة على النبي- صلى الله عليه وسلم- أو أن حكمها ليس حكم القرآن.

الأول: ممنوع. والثاني مسلم، ولا يلزم من ذلك خروجها عن كونها متواترة وإنها داخلة في المعجزة وإن لم يكن حكمها حكم القرآن.

قولهم: القرآن لا يدل على صدق الرسول لجواز أن يكون قد نقله عن غيره بعد تحفظه، ولم يظهر إلا عنه.

قلنا: هذا ممتنع لأن القرآن من أوله إلى آخره مشتمل على ذكر وقائع

وأحوال جرت له، ولصحابته معه، ووقعت على وفق ما أخبر به: إما قبل خبره، أو بعده، وذلك كما روى أن بعض الصحابة قال في يوم حنين: لن نغلب اليوم عن قلة، وإن الناس توقفوا عن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- في ذلك اليوم، وبقى معه نفر يسير فأنزل قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ۝٢٥ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [التوبة: ٢٥، ٢٦] على وفق الواقع.

ومن ذلك ما روى النبي- صلى الله عليه وسلم- أسر إلى بضع زوجاته حديثا فأظهرت عليه صاحبة لها فنزل قوله تعالى: - ﴿ وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِىُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا ﴾ [التحريم: ٣]

ومن ذلك ما نزل من القرآن في قصة براءة عائشة [(١)]، وقصة زوجة زيد [(٢)] وذم أبي لهب، وقصته عليه- السلام- مع أبي بكر في الغار، والآيات الواردة في يوم بدر، وأحد إلى غير ذلك من الوقائع الكثيرة.

وعند ذلك: فإما أن تكون هذه الأمور دالة على اختصاصه بالقرآن وأنه لم يظهر إلا على يده، أو لا تدل عليه.

فإن كان الأول: فهو المطلوب، على أن كل عاقل ناظر إلى هذه الأحوال يعلم ضرورة اختصاص القرآن به دون غيره.

وإن كان الثاني: فمع بعده فلا نسلم تصور إظهاره له مع التحدي ودعوة النبوة؛ بل لو كان كاذبا في دعوى الرسالة فالله- تعالى- يطمس على قلبه، ولسانه بحيث لا يقدر على الإفصاح بآية منه، وإن أقدره الله على

---

(١) انظر في حادثة الإفك: تفسير القرطبي (١٢/١٩٨، ٢٠٧)، وصحيح البخاري (٤/١٤٧٥، ١٥١٦)، والسيرة النبوية لابن هشام (٤/٢٦٥، ٢٦٨).
(٢) انظر: تفسير القرطبي(٤/١٨٨، ١٩١)، والطبري (٢٢/١٢، ١٣).

إظهاره؛ فلابد وأن يقيض له من يكذبه.

إما أن يكون ذلك الشخص حافظا للقرآن فيبتدر إلى تلاوته وإظهار تكذيبه، أو بالمعارضة بمثله؛ بل أبلغ من ذلك وهو أن أحدا لو أخذ حجر المغناطيس الجاذب للحديد بخاصية به ومضى به إلى بلد لا يعرف ذلك الحجر فيه ولا سمع به وادعى النبوة وجعل آية صدقه جذب ذلك الحجر الحديد، كما جعل موسى آيته بلع عصاه للعصي.

فقد قال القاضي أبو بكر، والأئمة من أصحابنا: إنه لا يتمكن منه؛ بل لابد وأن تذهب تلك الخاصية عن حجر المغناطيس في ذلك الموضع، أو أن يقبض الله- تعالى- له أمثال ذلك الحجر في ذلك مع شخص آخر يظهر به كذبه، وافتراه.

قولهم: إن الهيئة الاجتماعية صادرة عنه دون مفردات الكلمات وآحاد الآيات عنه أجوبة:

الأول: أنه لو كان الأمر على ما ذكروه؛ لاستحال في العادة مع تحديه على العرب، وتعجيزهم عن الإتيان بمثله، إذ لا يبادروا إلى الرد عليه بأن آحاد الآيات ليس من كلامك، وإنما هي لغيرك ولو وجد ذلك لاشتهر كما اشتهر ارتداد كاتب الوحي عند قوله ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٤] وقول النبي- صلى الله عليه وسلم- له أكتب هذا فكذا أنزل، [1]، فإن العادة تقتضي ذلك وتحيل عدم اشتهاره.

الثاني: هو أن أكثر آيات القرآن دالة على ما جرى له ولأصحابه، مما وقع ومما كان متوقعا، ووقع على ما بيناه؛ وذلك مما يمنع كونه كلاما لغيره.

الثالث: إن الهيئة الاجتماعية مشتملة على النظم الغريب والبلاغة،

---

(١) انظر: اختلاف الحديث (٧١)، وتاريخ بغداد (٢٧١/٧)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٥١٠).

والإخبار عن الغيب، وسنبين أن ذلك هو المعجز.

قولهم: القرآن قد يطلق بمعنى المقروء وبمعنى القراءة وعلى كلا التقديرين؛ لا يكون معجزا. فمندفع؛ إذ المعجز ليس هو المقروء وهو الصفة القديمة؛ بل المعجز إنما هو العبارات الدالة على المعنى القديم.

قولهم: إنها مقدورة له. لا نسلم ذلك؛ بل المقدور له، ولغيره منها إنما هو الحفظ، والتلاوة. أما ما فيها من النظم، والبلاغة وتضمن الأخبار عن الغائبات؛ فلا نسلم أنه مقدور له، ولا لغيره من المخلوقين على ما سيأتي.

قولهم: لا نسلم كون القرآن معجزا.

قلنا: القرآن بجملته وما اشتمل عليه من النظم الغريب والبلاغة، والإخبار بالغيب لا يخفى على عاقل ومن شد أطرافا من الأدب والمعرفة مع تحدي النبي- صلى الله عليه وسلم- به، وتوفر دواعي بلغاء العرب على معارضته، مع ما ظهر منهم من المنازعة، وكثرة المشاجرة، وإنكار النبوة حتى إن منهم من مات على غيه، وكفره، ومنهم من دخل في الإسلام إما مع طمأنينة نفسه، ووضوح صدق النبي- صلى الله عليه وسلم- عنده. وإما مع نفرة واستنكار ملتزما للذل والصغار، وحكم الإسلام: كالمنافقين.

ومنهم من أشغل نفسه بالمعارضات الغثة التي هي مضحكة للعقلاء، كما سيأتي إيضاحه، ولم يقدر أحد منهم على الإتيان بمثله، ولا بمثل سورة منه.

قولهم: ما ذكرتموه في وجه إعجاز القرآن أنتم فيه مختلفون.

قلنا: الاختلاف، والخفاء وإن وقع في آحاد وجود الإعجاز التي ذكرناها؛ لاختلاف نظر الناظرين، وتفاوتهم في الإطلاع على جهة إعجازه؛ فلا خلاف بيننا، ولا خفاء عندنا بأن القرآن بجملته، وبالنظر إلى نظمه، وبلاغته وأخباره عن الغيب معجز.

وعلى هذا: فلا يلزم من كون القرآن لم يظهر كونه معجزا بالنظر إلى

أحد ما بيناه من وجوه الإعجاز أن لا يكون معجزا بالنظر إلى جملتها، أو جملة منها. فإنا قد نجد بعض القادرين يقوى على البلاغة في النثر دون النظم. والبعض يقوى على النظم. دون البلاغة في النثر. وما لزم من كون كل واحد بانفراده مقدورا؛ أن يكون الجميع مقدورا، ولا أن ما ثبت للأفراد؛ يكون ثابتا للجملة.

قولهم: لا نسلم أن وزن القرآن مخالف لأوزان العرب. إذ هو مشتمل على أوزان الشعر على ما قرروه. عنه جوابان:

الأول: إن ما ذكروه من الآيات ليست موزونه إلا مع تغيير وتكلف من إشباع حركة، أو حذف، أو زيادة، أو نقصان، وعند ذلك فيخرج عن وزن القرآن، ولا يعد قبله موزونا، ولا شعرا.

الثاني: إن ما ذكروه وإن كان بعضه موزونا على وزن الشعر؛ غير أنه لا يعد شعرا، ولا قائله شاعرا؛ لأن الشعر ما قصد وزنه وتناسبت مصاريعه، واتحد رويه.

وما ذكروه ليس كذلك؛ بل هو من قبيل ما يقع للبلغاء على الشذوذ في سرد كلامهم، وخطبهم، وممن لا يعرف بالقدرة على وزن الشعر من الكلمات المترتبة كما لو قال السيد لعبده أغلق الباب، وأحضر لي طعامي. أو قال اسقني في الكوز ماء يا غلامي وما أشبه ذلك؛ فإنه متزن، ومن علم الشعر، وعرف مذاهبه وأحاط بأعاريضه من الأدباء. لم يقض على ذلك بكونه شعرا ولا أن قائله شاعر.

ولهذا قال الوليد بن المغيرة بعد أن طالت محاولته لمعارضة القرآن، وتوقع الناس منه ذلك. لقد عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء، وشعر الشعراء؛ فلم أجده منهما.

قولهم: وإن كان وزنه مخالفا لأوزان العرب؛ فلا يمكن أن يكون معجزة

بانفراده. مسلم. ولكن لا يلزم أن لا يكون مع البلاغة، والإخبار بالغيب معجزا كما سلف.

وعلى هذا فقد يخرج الجواب عن قولهم إن بلاغته لا تكون معجزة. كيف وإن ما ذكروه في تقريره من الوجوه الخمسة باطل: -

أما الوجه الأول: فإنه وإن التبست البلاغة بين قصار السور وغيرها من كلام البلغاء؛ فلا يلزم الالتباس في المثاني، والطول منها.

وأما الوجه الثاني: فلا يلزم أيضا أن من كان قادرا من العرب البلغاء على الكلمة والكلمات منه أن يكون قادرا على مثله، أو مثل سورة من سوره الطوال.

ولهذا فإنا نجد كثيرا من الناس يقدر على الكلمة، والكلمات البليغة، والبيت والبيتين من الشعر، ولا يقدر على وضع خطبه، أو رسالة، ولا نظم قصيدة.

وأما الوجه الثالث: فباطل. فإن الصحابة وإن اختلفوا في بعض السور والآيات أنها من القرآن؛ فلم يختلفوا في كونها نازلة على النبي- صلى الله عليه وسلم- ولا في بلاغتها المعجزة.

وأما الوجه الرابع: ففيه جوابان:

الأول: إن طلب البينة الظنية على ذلك لم يكن؛ لأن الآية ليست من القرآن بل لوضعها، وترتيبها.

الثاني: إنه وإن التبس عليهم بلاغة بعض الآيات ببلاغة بلغاء العرب فغايته أن الآية لا تكون معجزة؛ فلا يلزم من ذلك امتناع كون بلاغة جملة القرآن، أو بلاغة سورة مطولة منه معجز.

وأما الوجه الخامس: فباطل أيضا؛ فإنه وإن كان في مقدوره تعالى- خلق كلام هو أبلغ من كلام القرآن؛ فذلك مما لا يخرج بلاغة القرآن عن

كونها خارقة للعادة، وأنها غير معتادة.

قولهم: إنه يمتنع أن يكون الإخبار عن الغيب معجزا.

قلنا: هذا مكابرة، ومباهته، فإن الإخبار عن الغائبات مع التكرار، والإصابة غير معتاد.

قولهم: إنه يمتنع أن يكون الإخبار عن الغيب معجزا. ولا معنى لكونه معجزا إلا هذا. وما ذكروه في إبطاله من الوجوه الأربعة؛ فهو باطل.

أما الوجه الأول: فلأنه لا يلزم من أن الإصابة في الكرة والكرتين معتادة أن تكون الإصابة في الكرات الكثيرة معتادة.

قولهم: إنه لا ضابط للكثرة الغير معتادة، ممنوع، فإن ضابطها ما يعده أهل العرف كثيرا، ولا يخفى أن ما ورد من أخبار الغيب في القرآن مما يعد في نظر أهل العرف كثرة لا يعتاد الإصابة فيها لجملتها.

قولهم في الثاني: إنه يلزم من ذلك أن تكون أخبار المنجمين والكهنة عن الغيوب مع كثرة إصابتهم معجزا.

قلنا: أما أخبار المنجمين فما كان منها كاذبا مضطربا. فلا احتجاج به، وما كان منها ما تكرر الإصابة فيه: كالحكم بالخسوف والكسوف وغير ذلك فهو من باب الحساب المعتاد لآحاد من يتعاطى حساب صناعة التنجيم في كل عصر ومصر. ولا كذلك ما ذكرناه من أخبار القرآن عن الغيوب.

وأما أخبار الكهنة عن الغيوب: فالقول فيها كما في السحر، وقد عرف ما فيه في الأصل الثالث.

قولهم في الوجه الثالث: يلزم من ذلك أن يكون ما في التوراة والإنجيل من الأخبار عن الغيب معجزا إذا كان كثيرا خارقا للعادة، ووقع

التحدي به؛ فهو أيضا آية صدق من أتى به.

قولهم: يلزم من ذلك أن لا يكون ما خلا من سوره القرآن عن الأخبار بالغيب معجزا دالا على صدق الرسول.

قلنا: من قال من المتكلمين إن جهة الإعجاز في القرآن الإخبار بالغيب دون ما عداه، فما لا يكون مشتملا عليه من سور القرآن نقول إنه ليس بمعجز.

قولهم: على من قال بأن وجه الإعجاز في القرآن إنما هو عدم تناقضه، واختلافه، مع طوله، وامتداده أن القرآن مشتمل على التناقض ممنوع. وقوله- تعالى: -﴿ وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ ﴾ [يس: ٦٩]

لا نسلم مناقضته. وما ذكروه من اشتمال القرآن على الشعر؛ فقد سبق جوابه.

قولهم: القرآن مشتمل على الاختلاف وهو مناقض لقوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾ [النساء: ٨٢].

قلنا: لا نسلم اشتمال القرآن على الاختلاف المنفي بمفهوم الآية، فإن المراد من قوله ﴿ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾ [أحد أمرين]:

الأول: الاختلاف المناقض للبلاغة، ومتانة اللفظ، والنظم الغريب كما هو الجاري من عادة كل من ألف كتابا مطولا، ونظم قصيدة، ورتب خطبة.

الثاني: اختلاف أهل الكتاب فيما اخبر عنه من قصص الماضين وسير الأولين مع أميته، وعدم دراسته للعلوم، ومطالعته للكتب. ولا يخفى أنه لم يوجد في القرآن شيء من هذه الاختلافات، وقوله- تعالى: - ﴿ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله- تعالى: - ﴿ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴾ [الأنعام: ٥٩] فالمراد بالكتاب ليس هو القرآن؛ بل اللوح المحفوظ وهو كذلك.

قولهم: إنه مشتمل على اللحن، لا نسلم ذلك، وقوله- تعالى: - ﴿إِنْ هَـٰذَٰنِ لَسَـٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣] وإن كان موافقا لكتابة المصحف غير أن القراء قد اختلفوا فيه، فقرأ أبو عمرو، وغيره إن هذان لساحران تشديد إن ونصب هذين، وخالف في ذلك كتابة المصحف، وزعم أن ذلك من غلط الكاتب محتجا على جواز ذلك بقول عثمان: إن فيه لحنا وأن العرب لتقيمه بألسنتها.

وقرأ ابن كثير، وعاصم في رواية إن هذان لساحران بتخفيف إن ورفع هذان وساعدهما على ذلك الخيل.

وقرأ أهل المدينة وأهل العراق إن هذان بتشديد إن ورفع هذان على موافقة كتابة المصحف.

لكن من النحاة من قال ذلك لغة كناتة، وبلحارث بن كعب وخثم، وقبائل من اليمن، فإنهم... يجعلون ألف الاثنين في الرفع والنصب، والخفض على لفظ واحد، فيقولون: جاء الزيدان، ورأيت ومررت بالزيدان. وضربته بين أذناه ومنه قول الشاعر:

إن أباهـــا وأبـــا أباهـــا قـد بلغـا في المجـد غايـتاها [(١)]

ومنهم من قال: إن بمعنى نعم وتقديره نعم هذان لساحران، ومنه قول الشاعر:

ويقلـــن شـــيب قـــد عـــلاك وقـــد كـــبرت فقلـــت إنـــه [(٢)]

أي: نعم.

وسأل سائل ابن الزبير فلم يعطه شيئا، فقال السائل: لعن الله ناقة حملتني

---

(١) القائل هو رؤبة بن العجاج كما في ديوانه-- مخطوط مصور بمعهد المخطوطات- وله شرح طيب، وانظر في تفسير القرطبي(٢١٧/١١)، وفتح الباري (٣٦٧/١) ومعجم البلدان (٨١/١).
(٢) القائل: عبد الله بن قيس كما في تفسر القرطبي (٢٤٧/٦)، (٢١٨/١١).

إليك، فقال ابن الزبير إن وراكبها: أي نعم [(١)]

ومن النحاة من قال ههنا هاء مضمرة، والمعنى أنه هذان لساحران، والهاء كناية عن الأمر والشأن، وتقديره أن الأمر هذان لساحران، ومنه قوله- تعالى: - ﴿ إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا ﴾ [طه: ٧٤] أي أن الأمر من يأت ربه مجرما ويجوز دخول اللام في خبر الابتداء، ومنه قول العرب زيد والله لواثق بك وقال الشاعر:

خالي لأنت ومن جرير خاله ... ينل العلاء ويكرم الأخوالا [(٢)]

وقال الفراء أنهم زادوا النون في التثنية وتركوا الألف بحالها في الرفع، والنصب، والخفض كما فعلوا في الذي فقالوا اللذين وعلى كل تقدير فلا لحن في الآية المذكورة، وقول عثمان لم يثبت و لم يصح، وبتقدير صحته؛ فهو محمول على اللحن في الكتابة.

وما في القرآن من تكرار المعاني والألفاظ، فليس يخلو عن فائدة لا تحصل من غير تكرار.

إما لبيان اتساع العبارة وإظهار البلاغة، وإما لزيادة التأكيد والمبالغة في التقرير إلى غير ذلك مما قد أمعن المفسرون في تحقيقه وبيانه وما يتوهم فيه أنه من قبيل إيضاح الواضحات فليس يخلو عن درء احتمال وخيال مناقض لما هو الظاهر من اللفظ كما في قوله- تعالى: - ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٦] فإنه لو لم يقل تلك عشرة كاملة لتوهم متوهم أن المراد به؛ وتمام سبعة إذا رجعتم.

قولهم: إن أكثر آيات القرآن متعارضة متناقضة، ليس كذلك، فإنه ما

---

(١) أورده الذهبي في سير أعلام النبلاء (٣/٣٨٣)، والحافظ في الإصابة (٥/٣٨٩)، (٦/٣٠٧).

(٢) أورده القرطبي في تفسيره (١١/٢١٩)، (١٢/١٩).

من آيتين يتوهم التعارض بينهما، إلا ويمكن الجمع بينهما بتأويل إحداها، وخفاء التأويل، وتحقيق الجمع على بعض القاصرين غير موجب للتعارض بينهما في نفس الأمر.

وما ذكروه فيه من الاختلاف اللفظي والمعنوي فما كان منه من أخبار الشواذ الآحاد فليس من القرآن، وما كان منه متواترا فهو من القرآن على ما قال ﷺ «**أنزل القرآن على سبعة أحرف وكلها شاف كاف**»[1] وذلك غير ممتنع، ولا مناقض للمعجز.

وما ذكروه من الدلالة على أن وجه الإعجاز من القرآن ليس هو سلامة القرآن عن التناقض والاختلاف، ولا موافقته لقضية العقل ودقيق المعاني، ولا قدمه، ولا دلالته على الكلام، ولا الصرفة، فهو بحق ونحن مساعدون عليه.

وما ذكروه في امتناع الإعجاز في اجتماع وصفي البلاغة والنظم؛ فهو باطل كما أسلفناه من أن حكم الأفراد غير لازم أن يكون ثابتا للجملة، ولا حكم الجملة للأفراد.

قولهم: لو كان القرآن معجزا؛ لكونه خارقا للعادة؛ لكانت العلوم الهندسية، والحسابية عند ابتداء ظهورها معجزة؛ لكونها خارقة للعادة.

---

(١) حديث صحيح: رواه البخاري (٤٩٩١)، (٤٩٩٢)، ومسلم (٨١٨)، وأبو داود (١٤٧٥)، وأحمد في المسند (١١٤/٥)، وابن حبان في صحيحه (١٢/٣)، والبيهقي في الكبرى (٣٨٤/٢) والصغرى (٥٦٧/١)، وسعيد بن منصور في سننه (٣٣)، والنسائي في المجتبى (١٥٣/٢، ١٥٤)، والربيع في مسنده (٢٨/١)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٣٨/٦)، وإسحاق بن راهويه في مسنده (١٩٣/١)، (٢)، وقال: وله شواهد كثيرة وعد هذا الحديث من الأحاديث المتواترة.
ورواه البزار في مسنده (٩١/٩)، (٦٣٢٢)، والطبراني في الكبير (٣١٢)، والأوسط (٦٠٣٣).

قلنا: لا يخلو إما أن يكون ما ظهر من هذه العلوم معتادا أو غير معتاد.

فإن كان الأول: فالإشكال مندفع.

وإن كان الثاني: فلا يمتنع ظهورها على يد من لا يدعي النبوة، أو على يد من يدعيها، إذا كان صادقا، وتكون آية على صدقة. وإن كان كاذبا في دعوى النبوة فلا نسلم تصور ظهورها على يده وبتقدير التصور فلابد وأن يقيض الله- تعالى- من يعارضه، ويكذبه، كما سق تقرير كل ما هو من هذا الجنس.

قولهم: المحتمل أن يكون قد حصل له القرآن قبل دعوى الرسالة؛ فقد سبق جوابه.

وما ذكروه: على باقي المعجزات من أنها ثابتة بأخبار الآحاد.

قلنا: كل واحد منها وإن كان أصل خبره آحادا غير أن جملتها تترلت مترلة التواتر، ويكون موجبا لحصول العلم بصدور المعجزات عنه وظهورها على يده كما نعلم بالضرورة شجاعة عنتر، وسخاء حاتم؛ لكثرة النقلة عنهما أحوالا مختلفة تدل على شجاعة هذا، وكرم هذا، وإن كان نقل كل حالة منهما على لسان الآحاد، لا لسان التواتر.

قولهم: سلمنا ظهور الخوارق على يده؛ ولكن لا نسلم أنه تحدى بها.

قلنا: ذلك معلوم بالتواتر على ما حققناه.

قولهم: يحتمل أنه قصد بذلك التعظيم، والترفع، والدعوى كما جرت به عادة البلغاء في نظمهم ونثرهم.

قلنا: شهرة تحديه معلوم بالضرورة في الآيات المذكورة مع دعوى الرسالة ودعاء الناس إلى الإجابة والتصديق له فيما يدعيه حتى أن منهم من سارع إلى تصديقه، والدخول في ملته، ومنهم من غلبت عليه الشقاوة، واستحكمت فيه الطغاوة، واشتغل بالمحاربة، أو بالمعارضات الغثة حتى نفذ فيه حكم الله، ولا كذلك ما ذكروه من أحوال المدعين، ومن قصده التعظيم،

والترفع بما أنشأه، وأبدعه.

قولهم: تحدى بكل القرآن، أو ببعضه.

قلنا: نحن نترل الكلام على كل واحد من القسمين: فتارة نقول إن التحدي بكل القرآن لا بمعنى أن بعضه ليس متحدى به كما ذهب إليه المعتزلة؛ إذ هو من أعم الآيات الدالة على التحدي بعشر سور، وبسورة واحدة؛ بل بمعنى أن التحدي وقع تارة بكل القرآن وتارة ببعضه، وقوله- تعالى: - ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ ﴾ [الإسراء: ٨٨] إنما هو للتحدي على المخاطبين والدلالة على تعجيزهم عن الإتيان بمثله. بطريق التنبيه بالأعلى على الأدنى. وأنه إذا عجز الثقلان عن الإتيان بمثله. بتقدير دوم المعارضة يعجز بعضهم كان بطريق الأولى.

وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه على الآية.

كيف وأن التحدي بكل القرآن قد ورد في آي من القرآن غير مقيد بما تشبث به الخصم كقوله- تعالى: - ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ ﴾[الطور: ٣٤] أي فأتوا بقرآن مثله، وتارة يقول التحدي ببعض القرآن: أي «آية» وقع التحدي تارة بعشر سور، وتارة بسورة واحدة، وما ذكروه من الإشكال على السورة الواحدة فقد التزم القاضي أبو بكر في أحد جوابيه في دفع الإشكال للإعجاز في سورة الكوثر وأمثالها تشبثا بقوله- تعالى: - ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ ﴾ [يونس: ٣٨] غير أن ما يشغب الخصم به من الإشكال على ذلك ربما ظهر في نظر بعض الناس، أو أنه تردد فيه فلا يصلح دفع الإشكال في صوره.

والأصح ما ارتضاه في الجواب الآخر وهو اختبار الأستاذ أبي إسحاق، وجماعة من أصحابنا: أن التحدي بسورة تبلغ في الطول مبلغا يتبين فيه رتب

ذوي البلاغة، فإنه قد يصدر من غير البليغ، أو ممن هو أدنى رتبة في البلاغة من غيره من الكلام البليغ بما يماثل بعض الكلام البليغ الصادر ممن هو أبلغ منه وربما زاد عليه في البلاغة، ولو أراد مماثلة جملة ما صدر عن الأبلغ لم يجد سبيلا، ولا يمكن ضبط الكلام الذي يظهر فيه تفاوت البلغاء بكلام مقدر محدود؛ بل إنما ضبط ذلك بالمتعارف المعلوم بين أهل الخبرة، والبلاغة.

وما ذكرناه وإن كان فيه ترك ظاهر الإطلاق في قوله تعالى: ﴿ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ ﴾ [يونس: ٣٨] غير أن تقييد المطلق بالدليل واجب، فإن حمل التحدي على ما لا يتفاوت فيه بلاغة البلغاء، ولا يظهر به التعجيز يكون ممتنعا.

قولهم: لا نسلم بلوغ خبر التحدي إلى كل الناس.

قلنا: لا شك في بلوغه إلى فصحاء العرب، فإذا كان القرآن معجزا بالنسبة إليهم فلأن يكون معجزا بالنسبة إلى غيرهم أولى.

فإن قيل: يحتمل أن يكون بعض بلغاء العرب ومن هو مقتدر على الإتيان بمثل القرآن قد سافر إلى مكان لم يسمع بالنبي، وتحديه بالقرآن فيه.

قلنا: هذا الاحتمال وإن كان متقدما حالة التحدي؛ فغير منقدح بعد ذلك ضرورة اشتهاره في جميع الأقطار.

قولهم: لا نسلم أن المعارضة لم تقع.

قلنا: دليله ما سبق وما نقل من ترهات مسيلمة من قوله: الفيل وما أدراك ما الفيل، له ذنب وثيل، وخرطوم طويل وقوله والزارعات زرعا، فالحاصدات حصدا، والطاحنات طحنا وقوله يا ضفدع بنت ضفدعين نقي أو لا تنقين، لا الماء تكدرين، ولا الشارب تمنعين إلى غير ذلك من كلامه الغث ولتاته الرث؛ فلا يخفى ما فيه من الدلالة على جهالة قائلة وضعف عقله، وسخف رأيه، حيث ظن أن مثل هذا الكلام النازل الذي هو مضحكة العقلاء، ومستهزء الأدباء، معارض لما أعجز الفصحاء معارضته وأعيا الألباء

مناقضته، من حين البعثة إلى زمننا هذا.

وأما ظن المعارضة بالقصائد العربية، فظن من لا تحصيل لديه.

فإنا قلنا: إن وجه الإعجاز في القرآن: إنما هو مجموع النظم البديع، والبلاغة وما يشتمل عليه من الإخبار عن الغيب.

وما قيل من القصائد فإنها وإن قدر اشتمالها على البلاغة مع الإحالة، فغير مشتملة على مثل نظم القرآن، والإخبار عن الغيب، ولا يخفى أن من تحدى بقصيدة بليغة وأتى غيره بنثر مساو لقصيدته في البلاغة دون النظم بأن أتى بخطبة، أو رسالة؛ فإنه لا يعد معارضا له في نظر أحد من أرباب أهل الأدب.

وأما ما نقل من معارضات ابن المقفع، المعري وغيرهما من المتأخرين فإنه لم يبلغ من البلاغة، وتناسب الكلام مبلغ القرآن، وبتقدير بلوغه ذلك في النظم، والبلاغة فغير مشتمل على أخبار الغيب، وبتقدير اشتماله على ذلك مع الإحالة؛ فليس من شرط دلالة المعجزة على صدق الرسول أن لا يوجد مثلها فيما يستقبل من الأزمنة المتأخرة عن زمان الرسول؛ بل شرط ذلك إعجاز من في زمنه عنه لا غير.

قولهم: سلمنا أن المعارضة ما ظهرت. ولكن لا يلزم من عدم ظهورها عدمها.

قلنا: لو وجدت لظهرت على ما قررناه في الأصل الثالث.

وأنا ما ذكروه من باقي معجزات النبي- صلى الله علي وسلم- والتسمية والتثنية في الإقامة فغير لازم، فإنا ما ادعينا لزوم اشتهار الأمور العظيمة اشتهارا لا خلاف فيه؛ بل المدعى لزوم أصل الاشتهار وإن كان مختلفا فيه، وما ذكروه من الإلزامات؛ فلا يخفى اشتهارها ونقلها في الجملة.

قولهم: احتمال وجود المانع من الاشتهار موجود على ما؛ فقد سبق جوابه في الأصل الثالث أيضا.

قولهم: سلمنا أن المعارضة لم توجد، ولكن لا نسلم دلالة ذلك على عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن.

قلنا: لو لم يعجزوا لأتوا بالمعارضة لما سبق تحقيقه.

قولهم: من الجائز أن يكون إظهارهم للعجز لما كانوا يبتغوه من الملك، والاستيلاء، سبق جوابه أيضا في الأصل الثالث.

قولهم: يحتمل أنهم تركوا معارضته لعدم اكتراثهم به وظنهم أن ذلك أبلغ في إبطال دعوته؛ ليس كذلك.

فإنه- عليه السلام- مازال يقرعهم بالغي، والنسبة إلى العجز عن مثل ما أتى به فيما ذكرناه من آيات التحدي مع أن العرب قد كانت في محافلها تتفاخر بمعارضة الشعر وتتفاضل في مجالسها بمقابلة النثر، ولا محالة أن القرآن في نظر من له ذوق من العربية ونصاب من الأمور الأدبية، لا يتقاصر عن فصيح أقوال العرب، وبديع فصولهم في النظم والنثر والخطب، فكيف يخطر بعقل عاقل، أو توهم متوهم أن العرب مع رزانة عقولهم ومعرفتهم أنهم تركوا معارضة القرآن، لعدم الاحتفال به، وإهماله وسواء كان الآتي به نبيها بينهم، أو، خاملا.

كيف وأن النبي ﷺ لم يزل قبل ظهور كلمته،وانتشار دعوته معظما مبجلا بينهم، معروفا بالصدق، والعفاف،والتصون عن الرذائل حتى أنهم كانوا يسمونه الأمين، ولا سيما وقد كان من أصل أصيل وعنصر أثيل، وفي كل وقت أمره يزيد، وشأنه يعظم، ومن هذا شأنه، فلا يخطر في العقول ترك معارضته؛ لعدم الاحتفال به.

قولهم: يحتمل أنهم ظنوا أن دفعهم له بالقتال أقضي إلى مطلوبهم، ليس لك لوجهين:

الأول: أنا قد بينا أن كل من تحدى بأمر يروم به التميز على أقرانه،

وأبناء زمانه، أن العادة تحيل أن لا يعارض بمثل ما أتى به بتقدير أن يكون ذلك مقدورا حتى إن مثل ذلك جار بين الصبيان في ملاعبها، وأرباب الحرف في حرفها، فما ظنك بمن يدعى أمرا عظيما، وخطبا جسيما، يروم به انقلاب الدول، وتبدل الملل، والاحتواء على الممالك، وجر الناس بمخالفته إلى المهالك، وبموافقته إلى ذلة النفس والاحتكام على الخاص والعام، وفي معارضته بمثل ما جاء به دفع هذه المضار، ودرء هذه الأخطار.

الثاني: هو أن الحرب مع ما تشتمل عليه من مقاسات الشدائد، وممارسة الأهوال، وبذل المهج والأموال، واحتمال الخطر، وعدم الظفر غير مبطلة لحجته، والآية الدالة على صدقة في دعوته، واجتماع الناس على كلمته، واعتقادهم صدق مقالته، بخلاف معارضة كلام بكلام ولا سيما في حق بلغاء العرب الذين صفت قرائحهم، وتدفقت ينابيع بلاغتهم؛ فلا يتصور في حقهم العدول في تحصيل غرضهم، ودفع الضرر عنهم من المعارضة بالكلام مع القدرة عليه، إلى ما هو أشد منه، وأقل إفضاء إلى تحصيل مقصودهم. كيف وهو على خلاف المألوف المعروف من عادة العقلاء، وأهل العرف في العدول عن معارضة من تحدي بأمر إلى مقابلته، ومخاصمته.

قولهم: يحتمل أن يكون عدولهم عن المعارضة خوفا من استرابة بعض الناس في الإعجاز، عنه جوابان:

الأول: أن مراتب البلاغة معلومة لأرباب الألباب مضبوطة عند ذوي الآداب،والمقصود من المعارضة ليس إلا تحقق المماثلة عند صدور أهل الأدب، وبلغاء العرب، لا عند الهمج الرعاع، ومن هو معدوم من الحثالة والاتباع، فلو كانوا قادرين على المعارضة؛ لأتوا بها نظرا إلى حصول هذا المقصود بالنسبة إلى بلغاء العرب. إذ هو غاية المطلوب من المعارضة، وما كلفوا به.وسواء حصل اللبس عند من لا يؤبه له، أم لا.

كيف وأن أطراف الناس. ومن لا حظ له من المعرفة تبع لأشرافهم فإذا رأوا تصميم الأشراف على الحكم بالمماثلة، كانوا تبعا لهم في ذلك؛ فلا يحصل لهم الاسترابة في تفضيل القرآن.

الثاني: أن العادة جارية في مثل هذه الأمور بالمبادرة إلى المعارضة على ما قررناه، وبتقدير الإتيان بالمعارضة غايته وقوع الاسترابة لبعض الناس في تفضيل القرآن دون البعض، وبتقدير أن لا يعارض فعجزهم يكون ظاهرا بالنسبة إلى كل أحد نظرا إلى مقتضى العادة والعاقل لا يهرب من أدنى المحذورين، ويقع في أعلاهما.

قولهم: إن العرب كما دعوا إلى النظر في معجزاته؛ فقد دعوا إلى النظر في آيات الوحدانية وغير ذلك، و لم يدل تركهم النظر في دلائل الوحدانية على العجز عن معرفتهم، والنظر فيها؛ فكذلك المعجزة.

قلنا: طرد هذا القياس، والتسوية بين البابين ممتنع، إذ العادة على ما حققناه في باب التحدي الابتدار إلى المعارضة مع القدرة عليها، بخلاف المسائل العقلية، والأمور النظرية؛ فإن العادة غير جارية بالتوافق على الحق فيها؛ بل العادة جارية بالاختلاف ومخالفة الحق بناء على شبهة، أو تقليد.

وعند ذلك: فلا يلزم من القول بعدم التعجيز فيما يمكن تركه على وفق العادة، القول بعدم التعجيز فيما تركه على خلاف العادة.

قولهم: لم يعلموا وجه التحدي هل هو بالبلاغة، أو النظم، أو غيره، ليس كذلك فإن النبي ﷺ تحدى عليهم بالقرآن، وتعجيزهم عن الإتيان بمثله، فإذا كان القرآن مشتملا على صفات فالمماثل لابد وأن يكون على صفات الممثل؛ وإلا فلا مماثلة.

ولهذا فإن من تحدى بقصيدة من الشعر، وعجز الناس عن الإتيان بمثلها، وكانت مشتملة على البلاغة والنظم الخاص فمن عارضه بخطبة أو رسالة وإن

كانت مساوية لقصيدته في البلاغة، لا تكون مماثلة لها ولا معارضة، وكذلك لو عارضه بقصيدة مساوية لنظمها غير مساوية لبلاغتها. ويدل على ذلك أن النبي- صلى الله عليه وسلم- أطلق التحدي بالقرآن، والتعجيز عن الإتيان بمثله مع عدم استفهام العرب عن وجه التحدي، ولو كان وجه التحدي غير معلوم للعرب؛ لكونه متحملا مترددا؛ لبينه النبي، ولاستفهمت منه العرب مع طول المدة، وتقريعهم بالعجز.

قولهم: إنما لم يعارضوا في ابتداء الأمر لضعفه، وفي انتهائه خوفا منه، ومن أصحابه.

قلنا: أما عدم المعارضة في ابتداء أمره لضعفه؛ فقد سبق الجواب عنه.

وأما عدم معارضته بعد قوته، وظهور شوكته؛ فباطل أيضا لأنه لو أمكن وجود المعارضة لوقعت بالنظر إلى العادة ومقتضى الطباع، ولو وقعت لنقلت، واشتهرت في غير محل ولايته؛ فإن بلاد الكفار كانت يومئذ متسعة، وكلمة الكفر شائعة كما اشتهر غير ذلك من سبه، وشتمه، ومحاربته، وما ذكره مسيلمة من ترهاته، وهذياناته؛ بل أبلغ من ذلك إشاعة كلمة الكفر، والشرك بالله- تعالى- في زمانه.

قولهم: إنما لم يعارضوه، لاعتقادهم أن ما كان لهم من النظم والنثر أفصح من القرآن.

قلنا: اعتقادهم أن كلامهم أفصح من القرآن، أو أنه كفصاحته وإن كان لا يعتقده من شدا طرفا من الأدب؛ فإنما ينفع أن لو كان التحدي بالبلاغة، والفصاحة لا غير؛ وليس كذلك لما بيناه ومن المعلوم أن ما وجد من كلام العرب وإن توهم فاسد التوهم أنه مشتمل على بلاغة مضاهية لبلاغة القرآن؛ فلا ريب في عدم اشتماله على النظم الغريب، والأسلوب المخالف لسائر الأوزان، والأساليب، والإخبار عن الغائبات.

قولهم: يحتمل وجود مانع منعهم من المعارضة.

قلنا: العادة فيما ذكرناه إنما هو وجود المعارضة في ما هو مقدور على ما سلف تقريره، والاحتمال العقلي لا يمنع من العلم العادي كما عرف مرارا.

فإن قالوا: بأن المانع كان موجودا حقيقة؛ وهو اشتغالهم بالمحاربة معه عن المعارضة؛ فهو باطل بوجوه ثلاثة: -

الأول: أنه إنما حاربهم بعد أن أظهر المعجزة، وتحدى بها، وعجزوا عن الإتيان بمثلها مع الإصرار على الكفر، وعدم الدخول في الإيمان بمدة مديدة إلى ما بعد الهجرة وقيل: فلم يكن المانع الذي تخيلوه موجودا.

الثاني: أن الحرب وإن كانت مانعة؛ فلا تكون مانعة في جميع الأوقات؛ لعدم دوامها. ولا بالنظر إلى جميع الناس؛ لعدم عمومها لهم.

الثالث: أن لو كانت الحرب مانعة لهم من المعارضة لاحتجوا عليه بذلك؛ وهو غير منقول عنهم.

قولهم: من الجائز أن يكون قد تأتى ذلك للنبي- صلى الله عليه وسلم- في مدة مديدة لا يتأتى لأبلغ بليغ الإتيان بمثله في دونها.

قلنا: عنه جوابان:

الأول: أنه لو كان كما ذكروه فيعلم أنه قد مضى على العرب من وقت بعثة النبي- صلى الله عليه وسلم- وتحديه بالقرآن إلى حين وفاته ما يناهز عشرين سنة، وهذه المدة وإن تعذر على البليغ الإتيان بمثل جملة القرآن فيها؛ فلا يمتنع أن يأتي فيها بمثل عشر سور منه أو بسورة من سوره، مع تحديه عليهم بمثل ذلك.

قولهم: يحتمل أنهم لم يأتوا بذلك لعدم اصطبارهم على مكابدة ما يلزم من معاناته من المشقة.

قلنا: هذا خلاف المعلوم من العادة؛ فلا يقدح فيه.

الثاني: أنه لو كان كما ذكروه؛ لكان ذلك أبلغ حجة للعرب في إبطال تحديه وقالوا: أنت قد أتيت به في مدة لا يتسع للبليغ أن يأتي بمثله فيما دونها، فأمهل علينا مثل تلك المدة؛ لنعارضك بمثله، ولا يخفى ما فيه من إفحامه إلى تمام تلك المدة وإبطال حجته فيها؛ ولم ينقل عنهم شيء من ذلك.

قولهم: إنما لم يعارضوه، لأنهم ما كانوا عالمين بما يشتمل عليه القرآن من سير الأولين، والمسائل الإلهية النظرية؛ ليس كذلك، فإن أكثر العرب كانوا يهودا، ونصارى وما كانوا جاهلين بهذه الأمور. وبتقدير أن يكونوا جاهلين بذلك، فتحديه عليهم بالقرآن مع عدم إتيانهم بمثله يدل على عجزهم عنه، وإلا فلو كانوا قادرين على ذلك لاستحال بالنظر إلى العادة ألا يعارضوه كما سبق.

قولهم: إنما طلب منهم الإتيان بمثله من عند الله- تعالى- ليس كذلك، فإن آيات التحدي على ما عرف لم يتعرض فيها لشيء من ذلك، وبتقدير أن يكون المطلوب منهم أن يأتوا بمثل القرآن من عند الله- تعالى- فلو كانوا قادرين على الإتيان بمثله؛ لأمكن أن يدعوا أنه من عند الله كدعواه أن ما أتى به من عند الله- تعالى.

قولهم: يحتمل أنهم تركوا المعارضة غفلة، وذهولا. فالعادة تحيل ذلك مع معرفتهم بتحديه عليهم، وتعجيزهم عن الإتيان بمثل القرآن، ودومة الاستيلاء والاحتكام عليهم بتقدير عجزهم، وبتقدير الذهول والغفلة، فالعادة تحيل ذلك على الكل مع كثرة بلغاء العرب، وفصحائهم. وبتقدير التعميم؛ فالعادة أيضا تحيل استمرار ذلك مدة تناهز عشرين سنة.

قولهم: وإن كان القرآن خارقا للعادة. إلا أنه يجب أن يكون الدال على

صدق الرسول من قبيل ما يحفظ وبنقل؛ لما ذكروه؛ فقد سبق جوابه فيما تقدم.

وأما الرد على العنانية فيما نقلوه، وإبطالهم فيما تخرصوه فهو أنهم مع عجزهم عن السند مختلفون في نفس متن الحديث.

فإن منهم من قال: الحديث هو قوله: «**إن أطعتموني لما أمرتكم به، ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما يثبت السماوات والأرض**» وليس في ذلك ما يدل على إحالة النسخ، ودوام الملك بدوام السماوات والأرض.

وإن سلم أن في لفظه ما يدل على إحالة النسخ غير أنه مشروط بطاعته، والائتمار بمأموراته والانتهاء عن منهياته، وذلك مما لم يتحقق في حقهم بعده، ولو كانوا بعده على ما وصف لدام ملكهم. و لم يدم.

وإن سلمنا أن المنقول قوله: هذه الشريعة لازمه لكم دائمة عليكم. فما المانع أن يكون ذلك مشروطا بعدم ظهور نبي آخر، ويكون هو المراد باللفظ، ومع تصور هذا الاحتمال فيمتنع الجزم بإحالة النسخ.

وأما استبعاد الشمعنية لجواز وقوع النسخ عقلا: فبعيد عن مذاق العقل، كما يأتي.

قولهم: إنه يلزم من ذلك أن يكون الشيء الواحد حسنا قبيحا، وطاعة معصية، مصلحة مفسدة، مرادا غير مراد، فقد أومأنا إلى إبطال ذلك في التعديل والتجوير.

كيف وأنه لا يبعد صدور الأمر من الله- تعالى- للمكلف بفعل شيء مطلقا في وقت يكون ذلك محدودا في علم الله- تعالى- إلى حين ما علم أنه ينسخه عنه لعلمه بأن مصلحة المكلف في ذلك الأمر لاعتقاده موجبه، وكف نفسه عما يضر به، ثم يقطع عنه التكليف في الوقت الذي علم أنه ينسخه عنه لعلمه بما فيه من المصلحة، ودفع المفسدة، ويكون ذلك الفعل بعينه كالإضافة

إلى وقت متعلق المصلحة والحسن، والإرادة والإضافة إلى غيره متعلق القبح والمفسدة، والكراهة.

وعلى هذا فيندفع ما ذكروه من البداء والندم، فإن ذلك إنما يكون أن لو انكشف للباري- تعالى- في ثاني الحال ما أَوجب له المنع من الفعل، والنهي عنه، ولم يكن عالما به قبله؛ وليس كذلك.

قولهم: النسخ في اللغة عبارة عن الرفع.

قلنا: وإن كان كذلك إلا أنا إنما نريد بالنسخ: الخطاب القاطع لحكم خطاب شرعي سابق على وجه لولا الخطاب القاطع له لاستمر ذلك الحكم ودام، ومن أطلق من أصحابنا لفظ الرفع على النسخ، فلم يرد غير ما ذكرناه، وذلك غير ممتنع. وليس قطع الاستمرار راجعا إلى الكلام القديم الذي هو صفة الرب- تعالى؛ لاستحالة العدم عليه: إنما هو عائد إلى قطع تعلقه بالمكلف وكف الخطاب عنه؛ وذلك غير مستحيل.

وأما العيسوية: فيمتنع عليهم، بعد التسليم بصحة رسالته، وصدقه وقيام المعجزة القاطعة؛ تكذيبه فيما ورد به التواتر القاطع عنه بدعوى البعثة إلى الأمم كافة، لا إلى العرب خاصة. وعلم ذلك منه كما علم وجوده، ودعواه الرسالة، ومن ذلك ما ورد به الكتاب العزيز وتواتر به الخبر كقوله﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨] وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ: ٢٨] وقال في وصف ما أنزل عليه ﴿ هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ ﴾ وقال ﴿ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٢٨] وإنما يكون كذلك أن لو عم حكمه للجميع. وقد ورد عنه- عليه السلام- أخبارا في ذلك تنزل منزلة التواتر وإن كانت آحادها آحادا.

فمن ذلك قوله عليه السلام «**بعثت إلى الأحمر والأسود** [(١)] » وقوله «**بعثت إلى الناس كافة**»[(٢)] وقوله « **لو كان اخي موسى حيا لما وسعه إلا اتباعي**»[(٣)] إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة. ويدل عليه ما اشتهر عنه وتواتر من دعائه طوائف الجبابرة، وغيرهم من الأكاسرة، وسعيه إلى أقاصي البلاد، وملوك العباد إلى الدخول في ملته، وإجابة دعوته، وقتال من جحد بنبوته من أهل الكتاب، وغيرهم ممن هو خارج عن قبائل العرب.

ثم كذلك على سنة الصدر الأول من المسلمين مع علمنا بأن ذلك الجمع الكثير، والجم الغفير ممن لا يتصور على مثلهم التواطؤ على الباطل عادة، سيما مع ما كانوا عليه من شدة اليقين، ومراعاة الدين، فلو لم يعلموا منه ضرورة أنه مبعوث إلى الناس كافة، والأمم عامة وإلا لما فعلوا ذلك رعاية للدين، ثم إنه ترك للدين، وكذلك أيضا من جاء من بعدهم على سنتهم، وهلم جرا إلى زمننا هذا، ولو لم يكن رسولا على العموم؛ لزم أن يكون قد كذب في دعواه، وأبطل فيما أتاه؛ وذلك محال في حق من ثبتت عصمته الكذب في الرسالة بالمعجزة القاطعة، ولو جاز ذلك عليه مع ظهور المعجزة

---

(١) حديث صحيح: رواه ابن حبان (١٤/٣٧٥)، والدارمي (٢/٢٩٥)، وابن أبي شيبة في مصنفة (٦/٣٠٣)، والطبراني في الأوسط (٧/٢٥٧)، وعبد بن حميد (١/٢١٥) والطبري في تفسيره (٣/١)، وأحمد (٣/٣٠٤)، (٤/٤١٦) واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٤/٧٨٦)(١٤٥٠) وأورده المصنف في الإحكام (٢/٢٩٤)، (٣/١٣٨)، (٤/١٥٣)، وابن حزم في الإحكام (٣/٣٧٢).

(٢) حديث صحيح: رواه البخاري (٤٢٧) ومسلم (٥٢١) وأحمد في المسند (٣/ ٣٨٣) والنسائي في المجتبى (١/٢١١). وأورده المصنف في إحكامه (٢/٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٥)، (٣/١٣٨).

(٣) حديث حسن: رواه أحمد في المسند (٣/٣٨٣) وأورده القرطبي (١٣/٣٥٥)، والمناوي في فيض القدير (٥/٥٨)، والعجلوني في كشف الخفا (٢/٢٠٦). والمصنف في الإحكام (٣/١٣٨)، (٤/١٥٤).

على يده؛ لكان ذلك جائزا في حق موسى عليه السلام؛ وهو محال. وإذا ثبت صدقه بالمعجزات والآيات الواضحات، فقد قال عليه السلام «**لا نبي بعدي**» ونزل الكتاب العزيز مصدقا له في ذلك بقوله- تعالى- ﴿ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠] واشتهر ذلك فيما بين أهل عصره من قوله وكتابه و لم يزل تتناقله الأمم في جميع الأعصار، والأمصار نقلا موجبا للعلم به؛ وذلك يدل على امتناع نبي آخر بعده سمعا، وإن كان غير ممتنع عقلا ومن نظر فيما رتبناه وحقق ما حققناه وكان ناظرا زمانا، مطلعا على المطولات من كتب المتكلمين، عارفا بمباحثهم؛ علم بما انتهينا إليه ههنا من أمر النبوة أنا قد بلغنا- في حسن الترتيب، والتحرير، وجمع المعاني الغريبة الشاردة المتبددة في كتبهم مع زيادات نافعة شذت عنهم، مضافا إلى الإيجاز المعجز- مبلغا لم يبلغه أحد من المتكلمين.

الأصل الخامس

في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام [(١)]

أما قبل النبوة: فقد قال القاضي أبو بكر: لا يمتنع عقلا ولا سمعا، أن يصدر من النبي قبل نبوته معصية وسواء كانت صغيرة، أو كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة على عصمته فيما قبل ظهورها على يده؛ بل ولا يمتنع عقلا إرسال من أسلم بعد كفره، ووافقه عليه أكثر أصحابنا، وكثير من المعتزلة.

وقالت الروافض وأكثر المعتزلة: لا يجوز أن يبعث الله تعالى من صدر منه كبيرة وإن تاب منها؛ لأن ذلك مما يوجب في النفوس بغضه، واحتقاره، والنفرة عن اتباعه؛ وهو خلاف ما تقتضيه الحكمة من رعاية الصلاح، والأصلح.

وزادت الروافض حيث قضوا بوجوب عصمته عن الصغائر أيضا.

والأصح ما ذكره القاضي، لأن السمع لا دلالة له على العصمة قبل البعثة. ودلالة العقل فمبنية على الحسن، والقبح، ووجوب رعاية المصلحة؛ وقد سبق إبطاله.

وأما بعد النبوة: فقد اتفق أهل الملل، وأرباب الشرائع على وجوب عصمة الأنبياء- عليهم السلام- عن الكذب عمدا فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه. وذلك في دعوى الرسالة، وما ينهونه من الله- تعالى- إلى الأمة بطريق التبليغ عنه، وإلا فلو جار عليهم التقول والتخرص في ذلك عقلا؛ لأفضى إلى إبطال دلالة المعجزة؛ وهو محال.

وهل يجوز عليهم الغلط في ذلك على سبيل الذهول، والنسيان، فقد اختلف فيه.

فذهب الأستاذ أبو إسحاق، وكثير من الأئمة إلى امتناعه: نظرا إلى أن

---

(١) انظر: شرح مطالع الأنظار (ص٢٠٩)، والإرشاد للجويني (ص٣٥٦).

المعجزة دالة على الصدق، وملازمة الحق في التبليغ. فلو تصور الخلف في ذلك كان ذلك نقضا لدلالة المعجزة؛ وهو ممتنع.

وذهب القاضي أبو بكر: إلى جواز ذلك مصيرا منه إلى أن المعجزة إنما تدل على صدق الرسول فيما هو متذكر فيه عامدا له.

وأما ما كان من النسيان، وفلتات اللسان فلا تدخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة. ولا المعجزة دالة على نفيه.

وعلى هذا فلا تكون صورة النسيان ناقضة لدلالة المعجزة.

وأما ما يتعلق بأفعالهم، وأقوالهم: فلا دلالة للمعجزة على صدقهم فيه، فإما أن يكون كفرا، أو لا يكون كفرا.

فإن كان كفرا: فلا يعرف خلاف بين الأئمة في وجوب عصمة الأنبياء عنه، إلا ما نقل عن الأزراقة من الخوارج: فإنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله- تعالى- أنه يكفر بعد نبوته، وكل من قال بجواز صدور الذنوب عن الأنبياء، وحكم بالكفر على كل ذنب، فيلزمه أيضا جواز الكفر على الأنبياء.

وأما ما ليس بكفر: فإما أن يكون من الكبائر، أو لا يكون منها، فإن كان من الكبائر: فقد اتفق المحققون والأئمة على وجوب عصمتهم عن تعمده من غير نسيان، ولا تأويل، ولم يخالف في ذلك غير الحشوية، ومن جوز الكفر عليهم فإنه إذا جوز عليهم الكفر فما دون الكفر أولى بالتجويز.

ثم اختلف القائلون في وجوب العصمة عن الكبائر. هل ذلك مستفاد من العقل، أو السمع.

فذهب القاضي أبو بكر، والمحققون من أصحابنا: إلى أن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا؛ لعدم دلالة المعجزة عليه وإنما هو مستفاد من السمع، وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على ذلك.

وذهبت المعتزلة: إلى امتناع ذلك منهم عقلا مصيرا منهم إلى أن صدور

الكبائر من الأنبياء. مما يوجب سقوط هيبتهم، وانحطاط رتبتهم في أعين الناس. وذلك مما يوجب النفرة عنهم، وعدم الانقياد لهم. ويلزم منه إفساد الخلائق، وترك استصلاحهم؛ وهو خلاف مقتضى الحكمة، والعقل. وما ذكروه فمبني على فاسد أصولهم في التحسين، والتقبيح، ووجوب رعاية الصلاح، والأصلح؛ وقد أبطلناه.

ثم لو قيل بوجوب عصمة الأنبياء عن الكبائر عقلا حتى لا يفضى ذلك إلى انحطاط رتبهم في النفوس، والنفرة عن الانقياد لهم، أوجب أن يكون النبي أبدا مؤيدا منصورا. وأن يكون مناوئه مخذولا محقورا. وإلا فلو كان الأمر بالعكس للزم من ذلك احتقارهم في الأعين، والنفرة عنهم كما ذكروه؛ وليس ذلك واجبا إجماعا.

فإن قيل: بأنه يكتفي بظهور المعجزة على يده عن جميع ما ذكرتموه.

قلنا: فلنكتفي به عما ذكروه أيضا.

وأما إن كان فعل الكبيرة على سبيل النسيان، أو التأويل خطأ؛ فقد اتفق على جوازه، خلافا للروافض.

وأما ما ليس بكبيرة: فإما أن يكون من قبيل ما يلحق فاعله بالأراذل، والسفل، والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة، وسقوط المروءة كسرقة حبة، أو كسرة، ونحوه فالحكم فيه حكم الكبيرة. وأما ما لا يكون من هذا القبيل: كنظرة، أو كلمة سفه نادرة في خصام، ونحو ذلك؛ فهذا مما اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمدا أو سهوا، خلافا للشيعة.

وذهب الجبائي: إلى أن ذلك لا يجوز إلا بطريق السهو، أو الخطأ في التأويل.

وذهب النظام، وجعفر بن مبشر: إلى أن ذلك لا يجوز منهم إلا على طريق الغفلة، والسهو. غير أنهم يؤاخذون بذلك وإن لم تؤاخذ أممهم به؛ لعلو

رتبتهم، وقوة معرفتهم بالله- تعالى.

وهل يجوز أن يخلع الله- تعالى- نبيا من نبوته. فقد اتفق أصحابنا على جوازه عقلا، غير أن المسلمين اتفقوا على أن ذلك لم يقع. وما يروى أن بلعام بن باعور كان نبيا وخلع من نبوته؛ فلم يثبت و لم يصح.

وبالجملة: فالكلام فيما ليس بكبيرة. ولا هو نازل مترلة الكبيرة نفيا وإثباتا غير بالغ مبلغ القطع؛ بل هو من باب الظنون، والاجتهادات. والاعتماد فيه إنما هو على ما يساعد من الأدلة الظنية. والكلام في طرفين: الأول في جواز ذلك بطريق النسيان، والثاني في بيان جوازه بطريق العمد.

الطرف الأول: في بيان جواز النسيان على الأنبياء- عليهم السلام.

أما من جهة العقل: فلأنا لو فرضنا وقوعه منهم. لم يلزم عنه المحال لذاته. وأنه لا فرق بين النبي وغيره، إلا في قيام المعجزة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة، وما فرض الكلام فيه؛ فلا دلالة للمعجزة على عصمته؛ فكان صدوره عنه كصدور عن غيره.

وأما من جهة السمع: فما اشتهر عنه- عليه السلام- من نسيانه في الصلاة، وتحلله عن ركعتين في الرباعية في قصة ذي اليدين وقول ذي اليدين له أسهوت يا رسول الله أم قصرت الصلاة؟ فقال النبي- عليه السلام- أحقا ما يقول ذو اليدين، قالوا نعم يا رسول الله [1].

وأيضا ما اشتهر عنه-عليه السلام- وهو يقرأ في الصلاة ﴿ وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴾ [النجم: ١] أنه قال: «إهن عند الله من الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجي » و لم يكن ذلك إلا عن غفلة ونسيان، لاستحالة كلمة

(١) حديث صحيح: رواه البخاري (٤٦٨)، (٦٨٢) (١١٦٩) (١١٧٠)، (٥٧٠٤)، (٦٨٢٣)، ومسلم (٥٧٣) والترمذي (٣٩٩)، والدارمي (١٤٩٧)، والنسائي (٢٢/٣، ٢٣)، ومالك في الموطأ (٢١١)، (٩٤/١).

الكفر في حقه.(١)

ويدل عليه من الكتاب قوله- تعالى- ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ [الكهف: ٢٤]

وقولهﷺ «**إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني**»(٢)

فإن قيل: لو جوزنا تطرق النسيان إلى الأنبياء في أقوالهم، وأفعالهم؛ لأفضى ذلك إلى اللبس في مواقع الشرع؛ وتعيين الأحكام وهو مخل بمقصود البعثة وذلك محال عقلا.

وإن سلمنا الجواز العقلي: غير أن ذلك ممتنع سمعا ويدل عليه قوله ﷺ «**أما إني لا أنسى ولكني أنسى لأشرع**» وعلى هذا فيجب حمل النسيان في قصة ذي اليدين على التشبيه بالناسي ليشرع.

وأما القصة الأخرى فلا نسلم أن المسموع كان صوت النبي ﷺ بل

---

(١) موضوع: رواه الطبراني في الكبير (٩/٣٥)، والطبري في تفسيره (٢٤/١٠).
قال صاحب تحفة الأحوذي: (٣/١٣٧، ١٣٨) قال صاحب العرف الشذي التحقيق أن النبي صلى الله عليه وسلم تكلم بهذا اللفظ يعني تلك الغرانيق العلى الخ بطولة وأنه آية من القرآن نسخ تلاوتها قال: والمشار إليه بتلك الغرانيق الملائكة، قال وأتي العيني والحافظ براويتين صحيحتين مرفوعتين على هذا القول الصحيح، انتهى كلامه.
قلت: كلامه هذا مردود عليه فإنه لم يثبت برواية مرفوعة صحيحة أن النبي صلى الله عليه وسلم تكلم بهذا اللفظ بطوعة وأنه آية من القرآن نسخ تلاوتها، وأما قوله وأتى العيني والحافظ براويتين صحيحتين مرفوعتين على هذا القول الصحيح فخطأ فاحش ووهم قبيح فإنه لم يأت العيني ولا الحافظ برواية مرفوعة صحيحة على هذا القول فضلا عن روايتين مرفوعتين صحيحتين.

(٢) صحيح: رواه البخاري (٣٩٢)، ومسلم (٥٧٢)، وأبو داود (١٠٢٠)، والنسائي (٣/٢٨، ٢٩)، وابن ماجه (١/٣٨٠)، (١٢٠٣) وانظر الإحكام للآمدي (٤/٢٢٢).

المسموع كان صوت الشيطان مشبها بصوته إذ الإجماع منعقد على امتناع صدور كلمة الشرك من النبي ﷺ ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ ﴾ [الحج: ٥٢] ومعناه إذا تلى ألقى الشيطان في تلاوته. وإن سلمنا أن المسموع كان صوت النبي ﷺ لكن يجب حمله على التشبه بالناسي للتشريع.

وما ذكرتموه من النصوص فيجب أيضا حملها على التشبه بالناسي لما ذكرناه من الخبر.

وإن سلم دلالتها على حقيقة النسيان. فلا نسلم عمومها بالنسبة إلى النسيان في المعاصي؛ بل هي مطلقة في النسيان، وكما أمكن حملها على نسيان المعاصي، أمكن الحمل على النسيان في المباحات، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، بل الحمل على النسيان في المباحات أولى؛ إذ لا محذور فيه.

قلنا: لا نسلم أن القول بتطرق النسيان إلى الأنبياء فيما يتعلق بالرسالة يفضي إلى اللبس في مواقع الشرع، فإنه وإن تصور منه فعل ما لا يجوز، أو ترك ما يجب ناسيا، فذلك مما يمكن استدراكه، ومعرفة وقوعه سهوا؛ إذ هو غير واجب الدوام. وقرائن الأحوال مع صريح المقال مميزة بين البابين. وما ذكروه من الحديث؛ فغير صحيح في متنه وإلا كان النبي ﷺ متعمدا ترك ما يجب وفعل ما يحرم تشبها بالناسي لقصد التشريع.

ولا يخفى أن نسبة النسيان إلى النبي ﷺ مع أنه لا تبعة على الناسي أولى من نسبة ترك الواجب، أو فعل المحرم إليه، مع لزوم التبعة فيه كيف وإنه إذا قيل بجواز ارتكاب النبي ﷺ المعصية عمدا، فالقول بامتناع ذلك عليه ناسيا خروج عن المعقول، وقول بما لم يقل به قائل؛ بل الصحيح المنقول فيه أنه قال: «**أما أنا أنسى وأنسى لأشرع**». وذلك ظاهر في سبب النسيان حقيقة؛ فلا يجوز ترك الظاهر من غير دليل.

قولهم: المسموع من قوله تلك الغرانيق العلى. إنما كان صوت الشيطان.

قلنا: إحالة ذلك على سماع صوت الشيطان مع أن القراءة لم تسمع في اعتقاد كل من كان حاضرا إلا من النبي مما يوجب انخراق العادة وذلك لا يجوز إلا بدليل مقاوم للأمر العادي، أو أرجح منه. وسيأتي له مزيد تقرير فيما بعد.

قولهم: الإجماع منعقد على امتناع صدور كلمة الشرك من الأنبياء.

قلنا: في العمد، أو النسيان، الأول: مسلم. والثاني: ممنوع.

وأما قوله- تعالى- ﴿ أَلْقَى ٱلشَّيْطَـٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ ﴾ [الحج: ٥٢] فالمراد منه وسوس في قلبه، وخيل إليه، وأشغله حتى نسى.

قولهم: يجب حمله على التشبيه الناسي.

قلنا: هذا هو الكفر الصراح؛ إذ فيه تشبه تعمد النطق بالشرك أو بتلاوة ما ليس من القرآن في الصلاة؛ لقصد التشريع؛ وهو محال.

قولهم: يجب حمل النسيان في النصوص على التشبه بالناس.

قلنا: هذا ترك لحقيقة النسيان من غير دليل؛ فلا يقبل.

قولهم: لفظ النسيان مسلم. غير أن تقييد المطلق أيضا من غير دليل ممتنع، كما أن تخصيص العموم من غير دليل ممتنع.

الطرف الثاني: في بيان ما قيل في عصمة الأنبياء عن تعمد الصغائر التي لا يلحق فاعلها بالأخساء الأراذل، كما سبق تحقيقه.

وقد احتج أصحابنا بحجج كثيرة غير أنا نقتصر من ذلك على ما هو الأقرب، والأشبه وهو عشرون حجة متفاوته في القوة، والرتب.

الحجة الأولى: هي أن آدم ﷺ عصى، وارتكب الذنب، وذلك لا يخلو: إما أنه كان في حالة النبوة، أو قبلها.

فإن كان في حالة النبوة، فقد ثبت أن النبي غير معصوم.

وإن كان ذلك قبل النبوة. وهو الأظهر لقوله- تعالى- ﴿ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ [طه: ١٢٢] مترتبا على قوله ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه: ١٢١] فدل على أن الاجتباء إنما كان بعد المعصية؛ لكنه حجة على الروافض حيث قضوا بوجوب عصمة النبي قبل نبوته.

وبيان أنه عصى وأذنب من خمسة أوجه:

الأول: قوله- تعالى- ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ صرح بمعصيته وأكد ذلك بقوله ﴿ فَغَوَىٰ ﴾.

الثاني: أنه نهي عن الشجرة بقوله ﴿ وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ﴾ [الأعراف: ١٩] وبقوله- تعالى- ﴿ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ ﴾ [الأعراف: ٢٢] فخالفا النهي وأكلا منها بدليل قوله- تعالى- ﴿ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا ﴾ [طه: ١٢١] ومخالفة النهي معصية.

الثالث: أنه سمى نفسه ظالما حيث قالا ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا ﴾ [الأعراف: ٢٣] وسماه الرب- تعالى- ظالما حيث قال تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩] وقد قرباها، وأكلا منها؛ فكانا من الظالمين. والأصل في الإطلاق الحقيقة،و الظلم معصية لا محالة.

الرابع: قوله- تعالى- حكاية عن آدم ﴿ وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٣] وذلك من غير ذنب محال.

الخامس: أنه تاب لقوله- تعالى- ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة: ٣٧] وقوله- تعالى-﴿ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ [طه: ١٢٢] والتوبة تستدعي الذنب؛ إذ هي حقيقة في الندم على الذنب.

فإن قيل: المعصية عبارة عن مخالفة الأمر، أو النهي. ولا يخفى أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب يستحق في مخالفته اللوم والتوبيخ. وإلى أمر ندب لا يستحق مخالفه اللوم. والتوبيخ. وكذلك النهي ينقسم إلى نهي تحريم يستحق مخالفه اللوم والتوبيخ وإلى نهي كراهة وتتريه لا يستحق مخالفه اللوم والتوبيخ.

وإطلاق اسم العصيان صحيح بمخالفة كل واحد من الأمرين سواء كان المخالف مستحقا للوم، أو لم يكن.

ومنه يقال أمرت فلانا بكذا فعصاني. وإن لم يكن ما أمره به واجبا، ونهيته عن كذا فعصاني. وإن لم يكن. ما نهاه عنه محرما.

وعند ذلك فيحتمل أنه سماه عاصيا؛ لأنه خالف أمر الندب، أو نهي التتريه ويجب حمله عليه؛ إذ هو المتيقن وما زاد عليه من استحقاق العتاب، واللوم بالمخالفة؛ فأمر متردد فيه.

وقوله تعال﴿ فَغَوَىٰ ﴾ معناه خاب و لم يحصل على ما كان يستحقه من الثواب على موافقة الأمر، أو النهي ومنه قول الشاعر:

فمن يلق خيرا يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم على الغي لائما

أي يجب. وقيل: معنى غوى: لم يصب. وقيل معناه: فسد عليه عيشه.

ومنه يقال الغواء لسوء الرضاع والغذاء، وعلى كل تقدير من هذه التقارير لا يقال إنه ارتكب ذنبا يستحق به عتابا ولا لوما. وعلى هذا فقد خرج الجواب عن مخالفة النهي أيضا.

وأما قولهما: ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا ﴾[الأعراف: ٢٣] معناه أنا بخسناها حقها، وحرمناها ما كانت تحصل عليه من الثواب بموافقة الأمر أو النهي. ولهذا فإنه يصح أن يقال لمن فوت على نفسه منافعها بترك تعاطي الأسباب الموجبة لها إذا كان متمكنا منها وإن لم تكن مستحقة له، أنه ظالم لنفسه، وهو المراد من قوله- تعالى- ﴿ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّالِمِينَ ﴾

[الأعراف: ١٩] وقوله تعالى ﴿ وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَسِرِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٣] معناه: إن لم تصلحنا. فإن المغفرة قد تطلب بمعنى الإصلاح.

ومنه قول العرب اغفروا هذا الأمر: أي أصلحوه بما ينبغي أن يصلح، وليس في ذلك ما يدل على ارتكاب الجريمة.

وقوله- تعالى- ﴿ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ [طه: ١٢٢] **قلنا:** التوبة في اللغة بمعنى الرجوع ومنه يقال: تاب فلان إذا رجع، فمعنى توبة آدم أنه رجع إلى الله- تعالى- وإلى الانقطاع إليه. ومعنى توبة الرب- تعالى- عليه، العود عليه بالتفضل، والإنعام، وليس في ذلك ما يدل على ارتكاب الجريمة والذنب.

قلنا: أما قولهم: إن المعصية عبارة عن مخالفة الأمر أو النهي، مسلم.

قولهم: إن الأمر منقسم: إلى أمر إيجاب، وندب. والنهي ينقسم إلى: نهي تحريم، وكراهة تنزيه.

قلنا: إذا سلمتم أنه يلزم من إطلاق اسم العصيان عليه مخالفة الأمر، أو النهي، فنحن وإن سلمنا انقسام صيغة افعل، ولا تفعل إلى ما ذكروه من الأقسام؛ فلا نسلم انقسام الأمر إلى أمر إيجاب ندب؛ بل الأمر على الإطلاق لا يكون إلا للإيجاب على ما ذهب إليه كثير من أصحابنا. وأن الندب غير مأمور به، ودليله العرف، والنص.

أما العرف: فهو أن السيد إذا أمر عبده بأمر فخالفه؛ فإنه يحسن في العرف لومه، وعتابه. ويقضي كل عاقل عقل العرف وأهله بذلك وليس ذلك مبنيا على قرائن الأحوال؛ فإنه يحكم بذلك من كان غائبا من مجلس الأمر، وإن لم يشاهد قرينته أصلا.

وأما النص: فقوله- تعالى- ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[النور: ٦٣]. حذر عن مخالفة أمره،

وذلك لا يكون في الأمر إذا لم يكن للوجوب، وقوله ﴿ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾ يعم كل أمر له. ولهذا فإنه لو قال السيد لعبده من خالف أمر ولدي فإنه معاقب؛ فإنه يحسن أن يعاقب على مخالفة أي أمر كان عرفا. وإذا كان أمر النبي محمولا على الإيجاب مطلقا؛ فأمر الله- تعالى- أولى.

وأيضا قوله- عليه السلام-: «لولا أن أشق على أمتي لأمرهم بالسواك عند كل صلاة [(١)] » دل على أن السواك غير مأمور به. وإن كان مندوبا بالإجماع، وكذلك النهي، فإنه لا يكون عندنا لغير التحريم.

ولهذا فإن الأمة لم تزل في كل عصر ترجع في إيجاب العبادات، وتحريم المحرمات إلى الأوامر، والنواهي. ويقضون بالإيجاب، والتحريم بالأمر، والنهي ويحتجون على المخالفين بذلك لا بالقرائن؛ فدل على أن الأمر والنهي، لا يكون لغير الإيجاب والتحريم.

وعند ذلك فيلزم من كون آدم مخالفا للأمر أو النهي أن يكون مذنبا مستحقا للوم، والعقاب.

وإن سلمنا انقسام الأمر، أو النهي إلى ما ذكروه. غير أن إخراجه من الجنة. وسلبه لباسه كان عقوبة له.

وإنما قلنا: إن ذلك عقوبة لأنه مضر به، وكل إضرار فهو عقوبة عرفا.

وإنما قلنا: إنه مضر به لأن عاقل يتضرر بسلب ما كان فيه من النعم كما يتضرر بحلول الآلام، والأوجاع به. وربما كان ذلك عند المترفهين، وأرباب المروات أعظم من الإضرار بالآلام.

---

(١) حديث صحيح: رواه مسلم (٢٥٢)، والبخاري (٨٤٧)، (٦٨١٢)، والترمذي (١/٣٤)، (٢٢)، والدرامي (٦٨٥). (١٤٨٤)، وأبو داود (٤٦)، والنسائي (٧) (١/١٢)، وابن ماجه (٢٨٩)، ومالك في الموطأ (١٤٥)، وأحمد في المسند (١/ ١٢٠، ٢٣٧، ٣٠٧، ٣١٥، ٣٣٩).

وانظر: الإحكام للآمدي (١/١٦٤)، (٢/١٦٦)، (٤/٢١٦، ٢١٨).

ولهذا فإن كثير من العقلاء قد يتمنى الهلاك عند زوال نعمته.

وإذا كان ذلك عقوبة له دل على صدور الإساءة، والذنب عنه نظرا إلى أن العقوبة إنما تحسن عرفا في حق المذنب دون من ليس بمذنب. كيف وأن العقوبة من غير سابقة ذنب عند الخصوم ظلم، وقد قال تعالى ﴿ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ [النساء: ٤٠] ثم وإن إطلاق لفظ المعصية عندهم على ما ليس بإساءة ولا ذنب من باب المجاز، والحقيقة في الإساءة، ولا يخفى أن ترك الحقيقة، والعدول إلى المجاز من غير دليل ممتنع.

قولهم: إن حمل الأمر على الندب، والنهي على الكراهة متيقن بخلاف الإيجاب، والحظر؛ ليس كذلك.

فإن الواجب والمندوب وإن اشتركا في اصل الأمر؛ فليس الواجب مندوبا وزيادة حتى يكون الحمل على الندب متيقنا؛ بل كل واحد منهما مختص بخاصية لا تحقق لها في الآخر، والمتيقن إنما هو القدر المشترك وهو الأمر.

وعند ذلك: فليس القول بوقوع الشك في خاصية الواجب، أولى من وقوعه في خاصية الندب. وعلى هذا يكون الكلام في النهي المشترك بين التحريم، والكراهية ويدل على ما ذكرناه أنه أكد المعصية بالغي بقوله- تعالى- ﴿ فَغَوَىٰ ﴾.

قولهم: الغوي هو الخيبة ليس كذلك؛ بل هو الجهل على ما قاله صاحب المجمل، وقد قال مقاتل: الغوي هو الضلال عن طاعة الله- تعالى- وكل ذلك من أسماء الذم؛ ولا ذم على ما لا يكون إساءة.

وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من مخالفة النهي ويدل على ما ذكرناه تسميته ظالما.

قولهم: المراد منه أنه حرم نفسه ما كان بصدد تحصيله من الثواب بتقدير

الطاعة.

قلنا: فيلزم منه أن يكون جميع الأنبياء ظلمة؛ لأنه ما من نبي إلا ويجوز عليه ترك بعض المندوبات ويكون بذلك قد حرم نفسه الثواب الحاصل من فعله؛ ولا يخفى ما فيه من البعد.

وإن سلمنا صحة إطلاق الظلم بهذا المعنى غير أنه مجاز فيه، وحقيقة في المعصية وفعل المحرم.

ولهذا فإنه لا يتبادر إلى الأفهام من إطلاق لفظ الظلم غير الإساءة والمعصية.

فلئن قالوا: إطلاق اسم الظلم على فعل المحرم يبطل بمن فسق، وارتكب فعلا محرما فإنه لا يسمى ظالما؛ فقد سبق جوابه في الفصل العشرين من خلق الأعمال.

ويدل على ما ذكرناه قوله- تعالى- ﴿ وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا ﴾ [الأعراف: ٢٣].

قولهم: المغفرة قد تطلق بمعنى الإصلاح مسلم، غير أن المشهور من اللغة أن المغفرة مأخوذة من الغفر. والغفر قال صاحب المجمل وغيره هو الستر. ومن المعلوم أنه لم يرد به ستر الطاعة وتغطيتها. وإلا لما حسن قوله ﴿ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٣] فلم يبق إلا أن يكون المراد به ستر الذنب وتغطيته، ويدل على ما ذكرناه إطلاق اسم التوبة عليه.

قولهم: التوبة بمعنى الرجوع.

قلنا: وإن كان كذلك إلا أن المتبادر من إطلاق لفظ التوبة إنما هو الندم على الذنب ومنه قوله- عليه السلام- «الندم توبة [1] » فيكون لفظ التوبة

---

(١) صحيح: صححه القرطبي في تفسيره (١٧-١٦٧) ورواه ابن ماجه (٤٢٥٢)، واحمد في المسند (١/٣٧٦) وابن حبان (٦١٢)، (٦١٣)، والحاكم في المستدرك

ظاهرا فيه، ولا يجوز العدول عن الظاهر إلى غيره من غير دليل.

الحجة الثانية:

قوله- تعالى- ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٨٩﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [الأعراف: ١٨٩، ١٩٠].

ووجه الاحتجاج بالآية: أن المراد من قوله- تعالى ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ آدم عليه السلام- ومن قوله- تعالى- ﴿ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾ حواء، والضمير في قوله ﴿ جَعَلَا ﴾ عائد إلى آدم وحواء، لا له لم يسبق ما يعود إليه ضمير التثنية غيرهما، وقوله ﴿ لَهُۥ شُرَكَآءَ ﴾ عائد إلى الله- تعالى- وذلك يدل على وقوع المعصية من آدم، وهو إما أن يكون في حالة النبوة أو قبلها. وعلى كل تقدير؛ فهو خلاف مذهب الشيعة.

فإن قيل: أنتم وإن جوزتم الشرك على الأنبياء عقلا. فالإجماع منعقد منا ومنكم على امتناع ذلك في حقهم سمعا.

وعند ذلك: فلابد من التأويل ولنا فيه وجوه:

الوجه الأول في التأويل:

أن الضمير في قوله- تعالى- ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ ﴾ غير عائد إلى آدم وحواء؛ بل إلى الذكور والإناث من الكفار من ذريتهما. ويكون تقدير الكلام فلما أتى الله آدم وحواء الولد الصالح الذي طلباه من الله عز وجل في دعائهما؛ جعل كفار أولادهما ذلك مضافا إلى غير الله تعالى. ويدل على

(٤/٢٧١، ٢٧٢)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/٢٩٠)، والبزار في مسنده (١٩٢٦)، والحميدي في مسنده (١٠٥).

صحة هذا التأويل قوله- تعالى- ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ فإنه يشعر بأن المراد بالتثنية في قوله- تعالى- ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ﴾ إنما هو الجمع من الجنسين، من أولاد آدم وحواء.

فلئن قلتم: إذا كان الضمير في قوله- تعالى- ﴿ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا ﴾ وفي قوله- تعالى- ﴿ دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ وفي قوله- تعالى- ﴿ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا ﴾ عائد إلى آدم وحواء، وجب أن يكون الضمير في قوله- تعالى-: ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ﴾ عائد إلى آدم وحواء؛ حتى لا يكون الكلام مضطربا مختلفا.

وإن سلمنا: جواز الاختلاف في عود الضمير في الكلام، غير أن شرط الضمير أن يعود إلى مذكور، والمذكور إنما هو آدم وحواء دون أولادهما.

قلنا: أما الأول: فهو ممتنع؛ لأن الفصيح المصقع قد ينتقل من خطاب إلى غيره، ومن كتابة إلى خلافها، ومنه قوله تعالى ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝٨ لِّتُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ ثم قال- تعالى- ﴿ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ ﴾ يعني الرسول- عليه السلام- ثم قال- تعالى- ﴿ وَتُسَبِّحُوهُ ﴾ يعني مرسل الرسول- عليه السلام- فالكنايات مختلفة وإن كان الكلام جملة واحدة، ومنه قول الشاعر:

فدى لك ناقتي وجميع أهلي ... وما لي إنه منه أتاني [1]

ولم يقل منك أتاني.

وأما الثاني: فلا نسلم عدم ذكر أولاد آدم وحواء؛ بل إنهم مذكورين في قوله- تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾[الأعراف: ١٨٩] إذ المراد به جميع أولاد آدم، وإذا تقدم مذكوران، وعقبا بضمير لا يليق

(١) أورده في الكامل (٢/٥٧) بغير نية.

بأحدهما وجب إضافته إلى من يليق به، والشرك غير لائق بآدم؛ فوجب عوده إلى الكفار من أولاده.

وإن سلمنا عدم ذكر الأولاد، غير أن عود الضمير في الكلام إلى ما ليس مذكورا غير ممتنع ودل عليه قوله- تعالى- ﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴾ [ص: ٣٢] يعني الشمس ولم يسبق للشمس في الكلام ذكر، ومنه قول الشاعر:

لعمرك ما يغني الثراء عن امرئ إذا حشرجت نفس وضاق بها الصدر(١)

والضمير في حشرجت عائد إلى النفس وهي غير مذكورة.

الوجه الثاني في التأويل:

أن الضمير في قوله ﴿ جَعَلَا لَهُۥ ﴾ غير عائد إلى الله- تعالى- بل هو عائد إلى إبليس.

وتحقيق ذلك أنه قد روى أن حواء لما أثقل بها الحمل عند دنو ولادها عرض لها إبليس في غير صورته، وقال لها يا حواء لعل ما في بطنك بهيمة؟ فقالت: ما أدري، ثم انصرف عنها، فلما ازداد ثقل الولد في بطنها، رجع إليها إبليس فقال لها: كيف تجدينك.؟ فقالت: إني أخاف أن يكون الذي خوفتني به، فإني لا أستطيع القيام إذا قعدت.

فقال لها: أرأيت إن دعوت الله أن يجعله إنسانا مثلك، ومثل آدم أتسمينه باسمي؟ وكان اسمه الحارث- قالت نعم، ثم انصرف عنها.

فقالت لآدم: لقد أتاني آت يزعم أن الذي في بطني بهيمة و إني لأجد له ثقلا. وقد خفت أن يكون كما قال، فجعلا يدعوان الله- تعالى- لئن آتيتنا

---

(١) القائل هو حاتم الطائي كما في ديوانه (ص١٩٩) وتفسير القرطبي (١٧/٢٣٠)، والطبري (١٣/٣٠)، وابن كثير (٤/٢٢٥)، وشعب الإيمان (٧/٣٦٦)، وطبقات ابن سعد (٣/١٩٦).

صالحا: أي ولدا سويا في الخلق لنكونن من الشاكرين.

فولدت ولدا سويا، فجاءها إبليس وقال لها: لم لم تسميه باسمي كما وعدتني؟

قالت: وما اسمك فقال: عبد الحارث، فسمته عبد الحارث، ورضي بذلك آدم- عليه السلام- فمعنى قوله- تعالى- ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ﴾ [الأعراف: ١٩٠] أي لإبليس في اسمه، حيث سموا ولدهم عبد الحارث، ثم انقطع الكلام وقال ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ يعني كفار مكة المذكورين في أول الآية، ولا يمتنع الانتقال من خطاب شخص إلى خطاب غيره، كما ذكرناه من قوله- تعالى- ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٤٥].

الوجه الثالث في التأويل:

أن الضمير في قوله ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ ﴾ عائد إلى الولد، لا إلى الله- تعالى- ولا إلى إبليس، ومعناه: أنهما طلبا من الله- تعالى- أمثالا للولد الصالح الذي آتاهما. وعلى هذا: فلا يمتنع أن يكون الضمير من أول الكلام إلى آخره عائدا إلى آدم وحواء.

وقوله ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ غير عائد إلى هذا الإشراك المذكور، فإنه غير ممتنع أن يطلب منه ولدا صالحا بعد آخر، وإنما المراد به الإشراك به- تعالى- ويكون الكلام منقطعا عن الأول كما سبق تحقيقه.

والجواب:

قولهم: الإجماع منا ومنكم منعقد على امتناع الشرك بالله- تعالى- على الأنبياء.

قلنا: في حالة النبوة، أو قبل النبوة.

الأول: مسلم والثاني ممنوع.

فإنا ذكرنا أن مذهب القاضي أبي بكر أن ذلك غير ممتنع عقلا ولا سمعا، ولم يثبت أنه حالة إضافة الإشراك إليه كان نبيا. وإن سلمنا امتناع الشرك بالله - تعالى- على الأنبياء مطلقا.

غير أنه لم يرد بقوله ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ ﴾ في الإلهية؛ بل أراد به شركاء في الطاعة له، أي أنهما أطاعا إبليس في تسمية ولدهما عبد الحارث على ما سبق تحقيقه في التأويل الثاني.

وطاعة إبليس وإن لم تكن في الشرك بالله- تعالى- فهي ذنب، ومعصية؛ فإنه لا يأمر بغير الشر والباطل.

قولهم: الضمير في ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ ﴾ عائد إلى الذكور والإناث من أولادهما الكفار.

قلنا: أولادهما وإن كانوا مذكورين، غير أن التثنية غير مذكورة والأصل في ضمير التثنية، أن يعود إلى المذكور، لا إلى غير المذكور؛ إذ هو أبعد عن اللبس والخلل.

وإن سلمنا أن ضمير التثنية مذكور غير أن الأصل عود الضمير إلى أقرب مذكور.

ولا يخفى أن آدم وحواء اقرب مذكور إلى الضمير من أولادهما، فكان عوده إليهما أولى، ولأن الضمير في قوله- تعالى- ﴿ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا ﴾ وفي قوله ﴿ دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا ﴾ وفي قوله ﴿ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا ﴾ وفي قوله ﴿ لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ وفي قوله ﴿ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا ﴾ عائد إلى آدم وحواء. فكان عود الضمير في قوله ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ ﴾ إلى آدم وحواء أولى؛ إذ هو أقرب إلى ضبط الكلام، وحفظه عن الخبط، والتخليط وإن كان عودة غيرهما جائز كما ذكروه. وقوله: ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ عائد إلى كفار مكة المذكورين في أول الآية:

قولهم: في التأويل الثاني: الضمير عائد إلى إبليس، ومعناه: أنهما جعلا لإبليس شركاء في اسمه، حيث سميا ولدهما باسمه؛ فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أن اسم إبليس لم يكن عبد الحارث؛ بل كان اسمه حارث فمل يكن التشريك في اسمه واقعا.

الثاني: وإن كان ذلك تشريكا لإبليس في اسمه، غير أن إبليس غير مذكور في الآية، والرب- تعالى- مذكور فيها، ولا يخفى أن عود الضمير إلى المذكور أولى من عودة إلى غير المذكور.

قولهم: في التأويل الثالث: إن الضمير في قوله ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ ﴾ عائد إلى الولد لا إلى الله- تعالى- على ما ذكروه؛ فهو ممتنع لوجهين: -

الأول: أن طلب أمثال الولد الصالح، لا يكون جعلا لشرك الولد، فإن طلب الشيء غير جعل الشيء.

الثاني: أن المفهوم من قوله- تعالى﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ﴾ أي جعلا الشركاء لمن آتاهما الولد الصالح في إتيان الولد لهما، وليس من آتاهما الولد هو الولد، فيمتنع عود الشرك إليه.

الحجة الثالثة:

قوله- تعالى- ﴿ وَنَادَىٰ نُوحٞ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ وَأَنتَ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَ ﴾ [هود: ٤٥، ٤٦].

ووجه الاحتجاج بالآية: أن الله- تعالى- كذب نوحا في قوله: إن ابني من أهلي بقوله- تعالى- ﴿ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَ ﴾ فدل على كونه كاذبا والكذب عند الخصوم غير جائز على الأنبياء مطلقا، لا بطريق العمد ولا السهو ولا التأويل.

فإن قيل: إن الباري- تعالى- لم يكذبه في دعواه أنه من أهله، ومن

نسبه، وإنما نفى أن يكون من أهله الذين وعد الله- تعالى- بنجاهم على ما قاله ابن عباس لأنه- تعالى كان قد وعد نوحا بنجاة أهله مستثنى منهم من أراد الله تعالى- هلاكه بالغرق في قوله- تعالى- ﴿ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ﴾ [هود: ٤٠] ويحتمل أن يكون المراد به على ما قاله بعض أهل التفسير ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ﴾ بمعنى أن كفره أخرجه عن أن يكون حكمه كأحكام أهلك ولهذا قال- تعالى- على طريق التعليل ﴿ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ﴾.

وإن سلمنا أنه لم يكن ابنه ولا من أهله على الحقيقة؛ لكن قال بعض المفسرين: أنه ولد على فراشه، وقول نوح: ﴿ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى ﴾ إنما كان بناء على الظاهر، وما يقتضيه الحكم الشرعي. وقوله- تعالى- ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ﴾ ليس تكذيبا له فيما أخبر عنه في ظاهر الشرع؛ بل إخبارا له بالغيب الذي لا يعلمه من خيانة امرأته له.

والجواب:

قولهم: لم يكذبه في إخباره أن ابنه من أهله، وإنما أخبره أنه ليس من أهله الذين وعده الله- تعالى- بنجاهم.

قلنا: قوله- تعالى- ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ﴾ إما أن يكون المفهوم منه مقابلا ومناقضا، لما أخبر به نوح، أو لا يكون كذلك.

فإن كان مناقضا له: فهو تكذيب له.

وإن لم يكن مناقضا له: فسؤاله نجاته ذنب وسيئة ودليله أمران:

الأول: أنه نقل أهل التفسير أن الله- تعالى- عاتب نوحا في ابنه بقوله تعالى- ﴿ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [هود: ٤٦] فبكى نوح بعد عتابه على ذلك ثلثمائة عام حتى صار تحت عينه مثل الجدول من البكاء وقال ﴿ رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ ﴾ بعد النهي﴿ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ﴾

[هود: ٤٧] وذلك يدل على سابقة الذنب، والإساءة بسؤاله.

والثاني: أنه قال ﴿ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِيٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [هود: ٤٧] وذلك أيضا يدل على سابقة الجريمة في سؤاله، وعلى هذا: فقد خرج الجواب عما ذكروه من التأويل الثاني، والثالث.

الحجة الرابعة:

قوله- تعالى- حكاية عن إبراهيم- عليه الصلاة والسلام:

﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَٰفِلِينَ ﴾ إلى قوله ﴿ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ﴾ [الأنعام: ٧٦ - ٧٨].

ووجه الاحتجاج به: أنه لا يخلو: أنه قال ذلك معتقدا، أو غير معتقد.

فإن كان الأول: فقد اعتقد إلها غير الله- تعالى- هو غير جائز عند الخصوم لا قبل النبوة لا بعدها.

وإن كان الثاني: فقد كذب في قوله ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾ والكذب أيضا غير جائز عندهم على الأنبياء مطلقا.

فإن قيل: لا نسلم أنه بقوله: هذا ربي مخبرا؛ ليكون كاذبا. وبيانه من وجهين:

الأول: أنه إنما ذكر ذلك عن طريق الاستفهام. وإسقاط حرف الاستفهام جائز للاستغناء عنه.

قال الأخطل:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا (١)

---

(١) البيت في ديوان الأخطل (١/١٠٥)، وأورده الحموي في معجم البلدان (٥/٣٤٨)، وابن منظور في اللسان (١/٧٠٦)، (٦/١٥٦)، (١٢/٣٧)، وهو في معجم ما استعجم (١/١٠٥) والأغاني (٨/٢٨٠).

وقال ابن أبي ربيعة:

ثم قالوا تحبها قلت نهرا عدد النجم والحصى والتراب [(١)]

وقال غيره

فوالله ما أدري وإني لحاسب بسبع رمين الجمر أم بثمان

وقد روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قوله- تعالى- ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴾ [البلد: ١١] هو أفلا اقتحم العقبة. [(٢)]

الثاني: أنه ذكر ذلك على طريق الفرض، والتقدير في حالة نظره، وفكره؛ لينظر ما يؤدي إليه ذلك الفرض من صحة، أو فساد؛ فلا يكون بذلك مخبرا.

سلمنا أنه مخبر بقول ﴿ هَـٰذَا رَبِّي ﴾ لكنه لا يكون كاذبا فيه لوجهين:

الأول: أنه إنما أخبر بذلك على مذهب قومه، واعتقادهم، وتقديره هذا ربي على مذهبكم، واعتقادكم.

الثاني: أنه أخبر بذلك على ظن في حالة فكرة ونظره، ومن أخبر عن شيء في حالة فكرة ونظره ثم رجع بالأدلة إلى الحق لا يوصف بكونه كاذبا، ولا يعد ما أخبر به قبيحا.

والجواب:

قولهم: إنه ذكر بطريق الاستفهام:

قلنا: الأصل أن ما ورد على صورة الخبر أنه يكون خبرا، فإن حمله على هذا الاستفهام يستدعي اضمارا في الكلام لحرف الاستفهام. ولا يخفى أن

---

(١) والبيت في ديوانه (ص٤٣١)، وأورده ياقوت في معجم البلدان (٨٢/١)، وابن منظور في اللسان (٨٢/٤).

(٢) انظر: التفسير القرطبي (١١٣/٩)، وفتح القدير للشوكاني (٤٤٤/٥)، وزاد المسير لابن الجوزي (١٣٣/٩)، وروح المعاني (١٩٩/٧)، (٣٠، ١٣٩).

الإضمار في الكلام على خلاف الأصل، وإنما يصار إليه لدليل ولا دليل.

ولا يمكن حمله على الاستفهام؛ لنفي الكذب عنه؛ لإفضائه إلى الدور من حيث أنه يتوقف حمله على الاستفهام على إحالة الكذب عليه، وإحالة الكذب عليه، متوقفة على حمله على الاستفهام؛ هو محال.

وعلى هذا: فقد خرج الجواب عما ذكروه من التأويل الثاني.

قولهم: إنه أخبر بذلك على مذهب قومه؛ فهو بزيادة إضمار فيما أخبر به؛ والأصل عدمه، إلا أن يدل الدليل عليه، ولا دليل على ما سبق في التأويل الأول.

قولهم: إنه أخبر بناء على ظنه.

قلنا: إذا كان ظانا أن الكواكب ربه؛ فقد اعتقد في حالة ظنه إلها غير الله- تعالى- وهو شرك لا محالة، وإن لم يعد في العرف كاذبا في إخباره.

الحجة الخامسة:

قوله- تعالى- حكاية عن إبراهيم لما قال له قومه وقد كسر الأصنام بقوله- تعالى ﴿ فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴾ ﴿ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا ﴾ [الأنبياء: ٥٨-٦٣].

وعني به أكبر أصنامهم، وأضاف التكسير إليه؛ فكان كاذبا فيه، وذلك إما أن يكون قبل النبوة، أو في حالة النبوة. وعلى كلا التقديرين فهو خلاف مذهب الخصم.

فإن قيل: لا نسلم أنه أضاف التكسير إلى الصنم؛ بل المراد من قوله: ﴿ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا ﴾ نفسه، لأن الإنسان أكبر من الأصنام.

وإن سلمنا أنه أضاف التكسير إلى الصنم، لكن لا نسلم أنه أضافه إليه مطلقا؛ بل معلقا بشرط وهو قوله ﴿ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴾ ومعلوم أنهم

لا ينطقون. ولا يخفى أنه يلزم من انتفاء الشرط، انتفاء المشروط.

والجواب

قولهم: لا نسلم أنه أضاف التكبير إلى الصنم.

قلنا: دليله قوله ﴿ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا ﴾ الذي على عنقه الفأس؛ لأنه كان قد وضع الفاس الذي كسر به الأصنام، على عنق الصنم وفهم القوم ذلك من إشارته. والأصل حمل اللفظ على ما هو صريح فيه، ولا يجوز ترك ظاهر اللفظ على غير دليل.

قولهم: إنه أضاف التكسير إلى الصنم، مشروطا بنطق الأصنام.

لا نسلم ذلك؛ بل المشروط بنطقهم: إنما هو السؤال، وهو قوله: ﴿ فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴾ [الأنبياء: ٦٣].

قولهم: إنه أضاف التكسير إليه؛ لأنه الحامل له على التكسير لموضع غيظه منه. ليس كذلك؛ لأن غيظه منه يجب أن يكون حاملا له على كسره لا على كسر غيره. كيف وأن هذه التأويلات على خلاف ما روى الحسن عن النبي ﷺ أنه قال: «**لم يكذب إبراهيم عليه السلام- غير ثلاث مرات وكلهن جادل بهن عن دينه وهي قوله** » ﴿ إِنِّى سَقِيمٌ ﴾ [الصافات: ٨٩] وقوله ﴿ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا ﴾ [الأنبياء: ٦٣] وقوله لسارة: هذه أختي لجبار رام أخذها [١].

الحجة السادسة:

قوله- تعالى- حكاية عن إبراهيم عليه السلام.

﴿ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ ﴾[الصافات: ٨٨، ٨٩]

---

(١) حديث صحيح: رواه البخاري (٢١٠٤)، (٣١٧٩)، (٦٥٥٠)، وأبو داود (٢٢١٢)، وأحمد في المسند (٣٠٧/٢، ٤٠٣)، والطبري في التاريخ (١/ ١٤٩)، والنسائي في فضائل الصحابة (٨٠/١).

ووجه الاحتجاج به: ما روى أهل التفسير أن إبراهيم_ عليه السلام كان من أهل بيت ينظرون في النجوم. وكان إذا أراد أحدهم أمرا، نظر إلى السماء فيقول: إني أرى أنه يصيبني كذا، وكذا، وكان ذلك معروفا من أهل بيته، وأنه كان لقومه عيد يخرجون إليه، ولا يخلفون بعدهم إلا مريضا، فلما هم إبراهيم عليه السلام بكسر أصنام قومه، نظر إلى السماء ليلة ذلك العيد، وقال لأصحابه: إني أراني أشتكي غدا، وذلك قوله- تعالى- ﴿ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ ۝٨٨ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴾: أي مريض وأنه أصبح من الغد معصوب الرأس، لتتميم ما في نفسه من كسر الأصنام، وكان كاذبا فيه، ويدل عليه قوله- عليه السلام- لم يكذب إبراهيم أكثر من ثلاث مرات على ما بيناه، وبه درء كل تأويل يقال ههنا، وذلك إما أن يكون في حالة النبوة، أو قبلها؛ وعلى كلا التقديرين؛ فهو حجة على الخصوم.

الحجة السابعة:

قوله- تعالى- حكاية عن إبراهيم عليه السلام:

﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

ووجه الاحتجاج به: أنه لا يخلو: إما أن يكون مطمئنا بأن الله- تعالى- يقدر على إحياء الموتى، أو لا يكون مطمئنا بذلك.

لا جائز أن يكون مطمئنا وإلا لما حسن قوله ﴿ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ فإن طلب تحصيل الحاصل محال.

وإن لم يكن مطمئنا بذلك: فهو شاك متردد في قدرة الله- تعالى- على إحياء الموتى، والشك في ذلك عند الخصوم غير جائز على الأنبياء مطلقا قبل النبوة، وفي حالة النبوة.

كيف وأن ذلك إنما كان في حالة نبوة على ما نقله الرواة؟

فإن قيل: إن إبراهيم عليه السلام لم يكن شاكا في قدرة الله- تعالى- على إحياء الموتى، ولا في الآية دلالة على ذلك؛ بل سؤاله يحتمل وجوها:

الأول: أنه سأل تكثير الدلائل؛ ليكون أبعد عن اعتراض الشبه، وأنقى للخواطر والوساوس.

الثاني: أنه روى جعفر الصادق أن الله- تعالى- أوحى إلى إبراهيم أنني أتخذ إنسانا خليلا، وعلامته أني أحيي الموتى بسبب دعائه؛ فوقع في نفسه أنه ذلك الخليل؛ فسأل الله- تعالى- ذلك؛ ليطمئن قلبه أنه الخليل.

الثالث: أنه لما قال النمرود بن كنعان لإبراهيم عليه السلام أنت تزعم أن ربك يحيي الموتى، وأنه قد أرسلك إلي تدعوني إلى عبادته؛ فاسأله أن يحيي لنا ميتا إن كان قادرا على ذلك. وإن لم يفعل قتلتك.

فيحتمل أن يكون قد سأل الله إحياء الموتى؛ ليطمئن قلبه ويأمن من القتل. لا ليطمئن قلبه بقدرة الله- تعالى- على إحياء الموتى، ولا أنه كان شاكا في ذلك.

الرابع: أنه يحتمل أن يكون قد سأل ذلك لأجل قومه؛ لدفع الشك والشبه عنهم، ويكون معنى قوله: ليطمئن قلبي من وجهة قومي.

والجواب:

قولهم إنما سأل تكثير الدلائل؛ لقصد دفع الشبه.

قلنا: إما أن يكون عالما متيقنا بقدرة الرب على إحياء الموتى، أو لا يكون متيقنا لذلك.

فإن كان الأول: فعروض الشبه، والتشكيكات ممتنع. وإن كان الثاني: فهو المطلوب.

وما ذكروه عن جعفر الصادق؛ فلا نسلم صحة نقله.

وما ذكروه من التأويل الثالث: فهو بعيد؛ لأنه لو كان المقصود ما ذكروه، لقال إبراهيم كيف تحيي الموتى؟ ولم يقل أرني إذ لا يلزم من رؤيته لذلك رؤيتهم. ولا يكون محذور القتل عنه مندفعا.

وما ذكروه من التأويل الرابع: فبعيد أيضا، وإلا لقال إبراهيم أرهم ولم يقل أرني كيف وأن ما ذكروه من هذه التأويلات فعلى خلاف ما روى أهل التفسير. فإنهم رووا أن سبب سؤال إبراهيم لذلك أنه مر بحوت ميت، نصفه في البحر، ونصفه في البر ودواب البر والبحر تأكل منه؛ فأخبر الشيطان باله استبعاد رجوع ذلك حيا مؤلفا مع تفرق أجزائه، وانقسام أعضائه في بطون حيوانات البر والبحر؛ فسأل الله- تعالى- ما تضمنته الآية الكريمة.

الحجة الثامنة:

قوله- تعالى- حكاية عن إبراهيم عليه السلام:

﴿ وَٱلَّذِىٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوۡمَ ٱلدِّينِ ﴾[الشعراء: ٨٢]

أثبت أن له خطيئة: وصرح بها، وهو إما أن يكون قد اقترفها في حال النبوة، أو قبلها، وعلى كلا التقديرين؛ فهو حجة على الخصوم.

الحجة التاسعة:

قوله- تعالى- حكاية عن إبراهيم عليه السلام-: ﴿ وَٱجۡنُبۡنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ ﴾ [إبراهيم: ٣٥].

ووجه الاحتجاج به: أنه لا يخلو: إما أن تكون عبادة الأصنام عليه جائزة عقلا، أو غير جائزة.

فإن كان ذلك غير جائز: فلا معنى لطلب دفع ما هو ممتنع الوقوع عقلا.

وإن كان جائزا: فهو خلاف مذهبهم في امتناع وقوع الكفر من الأنبياء عقلا. وسواء كان في حال النبوة أو قبلها.

الحجة العاشرة:

قوله- تعالى- حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿ رَبِّ ٱجۡعَلۡنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ [إبراهيم: ٤٠]. ووجه الاحتجاج من هذه الآية: كوجه الاحتجاج من التي قبلها.

الحجة الحادية عشر:

قوله- تعالى- حكايةٍ عن يوسف- عليه السلام وامرأة العزيز: ﴿ وَلَقَدۡ هَمَّتۡ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا ﴾ [يوسف: ٢٤]. ووجه الاحتجاج بهذه الآية: أنه وصفه بالهم بها، والهم بالشيء في اللغة: هو العزم عليه. ومنه قوله- تعالى- ﴿ إِذۡ هَمَّ قَوۡمٌ أَن يَبۡسُطُوٓاْ إِلَيۡكُمۡ أَيۡدِيَهُمۡ فَكَفَّ أَيۡدِيَهُمۡ عَنكُمۡ ﴾ [المائدة: ١١].

قال أهل التفسير: أراد بذلك أهم عزموا عليه وأرادوه.

ومنه قول الشاعر: [١]

هممت ولم أفعل وكدت وليتني ... تركت على عثمان تبكي حلائله

والمراد به: عزمت.

وقال حاتم الطائي:

ولله صعلوك تساور همه ... ويمضي على الأيام والدهر مقبلا [٢]

وأراد به تساور عزمه.

ولأن المتبادر إلى الفهم من قول القائل هم فلان بكذا أنه عزمٍ عليه.

وعلى هذا: فيكون معنى قوله- تعالى- ﴿ وَلَقَدۡ هَمَّتۡ بِهِۦ وَهَمَّ ﴾

---

(١) هو عمير بن البرجمي التميمي الكوفي والبيت في تاريخ الطبري (٣/٥٤٩)، وتفسير القرطبي (٩/١٦٦)، (١١/١٩٣)، للإصابة (٣/٤٩٨)، والإحكام لابن حزم (٦/٣٠١).

(٢) البيت في ديوانه (ص١٣٨).

[يوسف: ٢٤] العزم على الفاحشة، والعزم على الفاحشة حرام ومعصية، وذلك إما أن يكون قد وقع فيه قبل النوة، أو في حالة النبوة. وعلى كل حال؛ فهو خلاف مذهب الخصوم.

فإن قيل: وإن سلمنا أن الهم قد يطلق بمعنى العزم، غير أنه قد يطلق أيضا على حضور الشيء بالبال، من غير عزم عليه، ويدل عليه قوله- تعالى- ﴿ إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا ﴾ [آل عمران: ١٢٢] ولم يرد به العزم على الفشل؛ لأنه معصية وقد قال- تعالى- ﴿ وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا ﴾ والله- تعالى- لا يكون ولي العاصي. ومن عزم على الفرار من نصرة نبيه- عليه السلام- ويدل على ذلك أيضا قول كعب بن زهير:

فكم فيهم من سيد متوسع ... ومن فاعل الخيرات إن هم أو عزم (١)

فرق بين الهم والعز؛ وهو دليل الافتراق في المعنى.

وقد يطلق الهم بمعنى المقاربة، ومنه يقال هم فلان بكذا وكذا: أي قارب أن يفعله، فقد قال ذو الرمة:

أقول لمسعود بجرعاء مالك ... وقد هم دمعي أن تلج أوائله (٢)

وصف الدمع بالهم، وأراد به أنه قارب أن يخرج، لاستحالة العزم على الدمع.

وقد يطلق الهم بمعنى الشهوة، وميل الطبع، ولهذا يصح أن يقول القائل: هذا الشيء من همي: أي مشتهي لي وهذا ليس من همي، أو هو غير مشتهي لي.

وعلى هذا فليس القول بحمل الهم في الآية على العزم أولى من غيره من الاحتمالات وليس لباقي الاحتمالات غير العزم معصية.

سلمنا أن الهم في الآية بمعنى العزم، غير أن ما به الهم في الآية ليس هو

---

(١) البيت في ديوانه (ص٧١).

(٢) هو في ديوانه (٢/١٢٤٥).

نفس ذاتها؛ لأن الذوات حالة بقائها لا تتعلق الإرادة بها؛ بل بفعل في ذاتها، وهو غير معين، ولا مذكور.

وعند ذلك: فليس حمل الهم على الفاحشة، أولى من حمله على غيرها من ضرب امرأة العزيز، ودفعها عن نفسه، أو غير ذلك من ضروب الأفعال التي ليست معصية.

سلمنا أن الهم كان بالمعصية، والزنا غير أن الكلام فيه تقديم، وتأخير وتقديره ولقد همت به لولا أن رأى برهان ربه لهم بها، وليس في ذلك ما يدل على وقوع العزم على الزنا.

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على العزم على الزنا غير أن معنا ما يدل على عدمه، و دليله قوله- تعالى- ﴿ كَذَٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَ ﴾ [يوسف: ٢٤] وأيضا قوله- تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام- ﴿ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [يوسف: ٥٢] يعني العزيز، ولو كان قد عزم على المعصية؛ لكان خائنا له.

وأيضا قوله- تعالى- حكاية عن امرأة العزيز ﴿ وَلَقَدۡ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ فَٱسۡتَعۡصَمَ ﴾ [يوسف: ٣٢]

وأيضا: قول العزيز لما رأى القميص قد قدّ من دبر ﴿ إِنَّهُۥ مِن كَيۡدِكُنَّ﴾ [يوسف: ٢٨] أضاف الكيد إليها.

وأيضا قوله ﴿ رَبِّ ٱلسِّجۡنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدۡعُونَنِيٓ إِلَيۡهِۖ وَإِلَّا تَصۡرِفۡ عَنِّي كَيۡدَهُنَّ أَصۡبُ إِلَيۡهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴿٣٣﴾ فَٱسۡتَجَابَ لَهُۥ رَبُّهُۥ فَصَرَفَ عَنۡهُ كَيۡدَهُنَّ ﴾ [يوسف: ٣٣، ٣٤] وذلك يؤذن ببراءته من كل معصية.

وأيضا قوله- تعالى- ﴿ قُلۡنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمۡنَا عَلَيۡهِ مِن سُوٓءٍ ﴾ [يوسف: ٥١].

والجواب:

قولهم: إن الهم قد يطلق بمعنى خطور الشيء بالبال من غير عزم عليه.

قلنا: قد بينا أن الهم عبارة عن العزم بما ذكرناه.

وأما الآية فلا نسلم أن المراد بالهم فيها على الفشل غير العزم؛ إذ هو غير ممتنع عليهم بالإجماع.

وقوله- تعالى- ﴿ وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا ﴾ [آل عمران: ١٢٢] غير مناف للمعصية من الطائفين، وإلا كانوا معصومين عن الذنوب؛ وهو خلاف الإجماع منا، ومن الخصوم.

وقولهم: إنه قرن الشاعر بين الهم، والعزم.

قلنا: لفظا، أو معنى- الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

فلئن قالوا: فيلزم مما ذكروه الترادف في الألفاظ، والأصل عند اختلاف الألفاظ؛ اختلاف معانيها.

قلنا: ويلزم من اختلاف المعنى، أن يكون لفظ الهم مشتركا في مدلولاته، أو مجازا في بعضها. حيث قبل إطلاقه بإزاء العزم وخطور الشيء بالبال. وكل واحد من الأمرين على خلاف الأصل أيضا. وعند التعارض، يسلم لنا ما ذكرناه من دليل إطلاق الهم بإزاء العزم.

وإن سلمنا صحة إطلاق الهم: بمعنى خطور الشيء بالبال غير أنه حقيقة فيما ذكرناه، بدليل تبادرة إلى الفهم من إطلاق اللفظ على ما سبق. ويلزم أن يكون مجازا فيما عداه، وإلا كان لفظ الهم مشتركا. وكل واحد منهما وإن كان على خلاف الأصل؛ لكونه مخلا بالتفاهم المقصود من وضع الألفاظ من جهة توقف فهم المدلول منها على القرائن المضطربة، غير أن محذور ذلك في الاشتراك، أعظم منه في التجوز؛ للزوم ذلك في اللفظ المشترك دائما وفي جميع

محامله، بخالف المجاز؛ حيث أنه لا يفتقر إلى القرينة في جميع محامله، ولا دائما، ولذلك كان استعمال أهل اللغة للألفاظ المجازية أكثر من استعمالهم للألفاظ المشتركة. ولولا أنها أوفى بتحصيل مقصودهم؛ لما كان ذلك.

ووجه التجوز: أنه لما كان خطور الشيء بالبال قد يفضي إلى العزم عليه في الأكثر سمي باسم ما يؤول إليه: كما في قوله- تعالى- ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾ [الزمر: ٣٠] ونحوه، وإذا ثبت أنه حقيقة في العزم، مجاز في غيره؛ فيمتنع ترك الحقيقة من غير دليل.

وعلى هذا يكون الجواب عما ذكروه من الاحتمال الثاني والثالث.

قولهم: سلمنا أن الهم عبارة عن العزم، غير أن المعزوم عليه غير معين، فأمكن حمله على دفعها، أو ضربها؛ فهو ممتنع لوجوه أربعة:

الأول: أنه لو أراد به العزم على غير المعصية مما يكون دافعا للمعصية لم يكن في قوله- تعالى- ﴿ لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ [يوسف: ٢٤] فائدة: إذ البرهان لا يكون صارفا عنه، وكل ما يقال في ذلك من الاحتمالات؛ فبعيدة من مذاق العقول؛ فلا يمكن الحمل عليه.

الثاني: هو أن الكلام في قوله- تعالى- ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا ﴾ خرج مخرجا واحدا، وذلك مشعر باتحاد المفهوم منها نظرا إلى سياق الكلام.

والهم في حقهما محمول على العزم على الزنا؛ فكذلك في حقه. ولا يصار إلى خلاف ما يظهر من اللفظ إلا لدليل؛ ولا دليل.

الثالث: هو أن لفظ الهم بالمرأة ظاهره يعرف الاستعمال في الوطء، لا في غيره من الأفعال، ولهذا فإنه لو قال القائل: هم فلان بفلاة؛ فإنه لا يتبادر إلى الفهم منه غير الاهتمام بوطئها.

الرابع: قال ابن عباس في معنى قوله ﴿ وَهَمَّ بِهَا ﴾ أنه حل هميان سراويله

وجلس منها مجلس الخائن، وقال مجاهد أما همها به أنها استلقت له. وأما همه بها: أنه قعد بين رجليها، ونزع ثيابه.

قولهم: في الكلام تقدير، وتأخير على ما ذكروه؛ فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه يلزم مما ذكروه تقديم جواب لولا عليها، وهو غير جائز. ولهذا فإنه لا يحسن أن يقال: قام زيد لولال عمرو، وقصدتك لولا بكر.

الثاني: هو أن جواب لولا لا يكون إلا باللام، كما في قوله- تعالى: ﴿ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ [الصافات: ١٤٣، ١٤٤] كيف وأن ما ذكروه يوجب دفع همه بها، وهو خلاف ما نقله أرباب التفاسير.

فإن قيل: لو لم يكن قوله وهم بها جوابا لقوله ﴿ لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ لكان جواب لولا محذوفا، وليس القول بامتناع تقديم جواب لولا عليها، أولى من امتناع حذف جوابها.

قلنا: ليس كذلك؛ فإن حذف الجواب جائز في اللغة، وقد ورد به القرآن، وشعر العرب.

أما القرآن: فقوله- تعالى- ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [النور: ٢٠] معناه: ولولا فضل الله عليكم لهلكتم، أو غير ذلك.

وأما الشعر: فقول امرئ القيس:

فلو أنها نفس تموت جميعة ... ولكنها نفس تساقط أنفسا

وأراد فلو أنها نفس تموت لعيب غير أنه حذف الجواب اعتمادا على اقتضاء الكلام له. و لم يصح ورود تقديم جواب لولا عليها؛ فكان ممتنعا.

وعلى هذا: فجواب ﴿ لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ [يوسف: ٢٤] المحذوف: لزنا بها.

قولهم: معنا ما يدل على عدم ذلك ممنوع، وقوله- تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَ ﴾ [يوسف: ٢٤]فالمراد به ما سوى الهم بها وإلا كان جواب لولا متقدما عليها، ومن غير لام؛ وهو ممتنع كما سبق.

كيف وأن ما ذكرناه يدل على الهم بها بخصوصه، ما ذكروه يدل على نفيه بعمومه.

ولا يخفى أن دلالة الخاص، مقدمة على دلالة العام من حيث أنه يلزم من العمل بعموم العام، إبطال دلالة الخاص، ولا يلزم من العمل بالخاص، إبطال دلالة العام بالكلية. والجميع بين الأدلة أولى من تعطيل الواحد منها، والعمل بعموم الآخر.

وقوله: ﴿ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ [يوسف: ٥٢] ليس هو كلام يوسف؛ بل هو كلام امرأة العزيز.

ولهذا وقع مسبوقا على كلامها. حيث قال ﴿ قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡـَٰٔنَ حَصۡحَصَ ٱلۡحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٥١ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ [يوسف: ٥١، ٥٢] والضمير في أخنه عائد إلى يوسف دون زوجها؛ لأن زوجها قد خانته في الحقيقة بالغيب. وقول امرأة العزيز ﴿ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ يعني في ادعائه عدم مرادوته لها، وليس في ذلك ما يدل على عدم همه بها. (١)

وقوله ﴿ إِنَّهُۥ مِن كَيۡدِكُنَّ ﴾ يعني بذلك المراودة، ولا شك أنها لم توجد من يوسف عليه السلام.

وقوله ﴿ رَبِّ ٱلسِّجۡنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدۡعُونَنِيٓ إِلَيۡهِ ﴾ يعني الزنا. فإنه

---

(١) انظر: المقصد الأسني (ص٩٦)، ومعارج القدس (ص٩٤، ٩٥)، والتعاريف (ص ٣٠١)، والفصل في الملل والنحل (٩١/٢)، (٩٠/٣)، منهاج السنة (٦٣/٣)، المواقف (٤٣٧/٣)، وتنـــزيه الأنبياء للسيوطي (ص٢٥).

هو الذي دعي إليه.

وقوله ﴿ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ ﴾ يعني الوقوع في الزنا.

وقوله ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُۥ رَبُّهُۥ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ ﴾ يعني الوقوع في الزنا. وليس في ذلك ما يدل على عدم همه بها.

وقول نساء المدينة ﴿ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ ﴾[يوسف: ٥١] ليس فيه ما يدل على عدم الهم بها، والعزم عليها في نفس الأمر.

الحجة الثانية عشرة

قوله- تعالى- حكاية عن يوسف، وأبوية، وأخوته:

﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا ﴾ [يوسف: ١٠٠]

ووجه الاحتجاج به: أن يعقوب سجد ليوسف، ويوسف رضي بسجود أبويه وإخوته له، والسجود لغير الله معصية؛ ففعله معصية؛ فيكون يعقوب عاصيا، وكان نبيا والرضي به معصية؛ لأن الرضي بالمعصية معصية؛ فيكون يوسف عاصيا. وكان نبيا.

فإن قيل: يحتمل أن يكون المراد من ذلك: أنهم سجدوا لله شكرا من أجله؛ حيث رأوه على أكمل حالة من الرفعة في الدنيا؛ والأخرى، وجمع الله- تعالى- شمله بأبويه، وأخوته ومن فعل فعلا لأجل غيره، يصح أن يقال فعل له، كما يقال: إنما صمت لشفائي من مرضي وصليت لقدوم أخي.

ويحتمل أنهم سجدوا لله شكرا وكان يوسف قبلة لسجودهم. وسجودهم إلى جهته، كما يقال صلى فلان للقبلة، وسجد لها: أي إلى جهتها. وإن كان السجود ليس إلا الله- تعالى.

قلنا: ما ذكروه ممتنع لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه على خلاف الظاهر من اللفظ؛ فلا يجوز المصير إليه إلا بدليل وسنقدح في كل ما يحيلوه دليلا.

الثاني: أنه على خلاف ما ذكره أرباب التفاسير من أن سجودهم كان تعظيما له، لا بطريق العبادة له، كما كانت عادة الناس في ذلك الزمان من تعظيم ملوكهم بالسجود لهم عند دخولهم عليهم، وكذلك في زمننا هذا.

الثالث: أنه على خلاف ما فسر به يوسف رؤياه في قوله ﴿ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾ [يوسف: ٤] من أن الكواكب إخوته فإنهم كانوا أحد عشر، والشمس أمه، والقمر أبوه، وذلك قوله: ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ [يوسف: ١٠٠].

الحجة الثالثة عشرة:

قوله- تعالى- حكاية عن موسى- عليه السلام-: ﴿ وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ﴾ [القصص: ١٥].

ووجه الاحتجاج به: أن فعله: إما أن يكون معصية، أو لا يكون معصية. فإن لم يكن معصية؛ فلا معنى لندمه وقوله: ﴿ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ﴾ [القصص: ١٥]، وقوله: ﴿ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي ﴾ [القصص: ١٦].

وإن كان معصية: فهو المطلوب. وسواء كان ذلك حالة النبوة، أو قبل النبوة؛ إذ هو خلاف مذهب الخصوم.

فإن قيل: الكلام على هذا من وجهين: إجمالا، وتفصيلا.

أما الإجمال: فهو أنه لا يخلو: إما أن يكون قتلة عمدا، أو خطأ. فإن كان عمدا: فإما أن يكون بحق، أو بغير حق.

فإن كان الأول: فليس بمعصية لا صغيرة، ولا كبيرة.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع؛ لأن القتل العمد من غير حق كبيرة، وذلك غير واقع من الأنبياء.

وإن كان خطأ: فليس بمعصية أصلا وسواء كان بحق، أو بغير حق.

وأما التفصيل: فهو أنه لم يقصد قتله، وإنما قصد التخلص ودفع الظلم، وذلك جائز عن الغير. كما هو جائز عن النفس واتفاق الوكزة والقتل كان خطأ، والخطأ ليس بمعصية.

وإن سلمنا أنه قصد قتله: غير أنه من الجائز أن الله- تعالى- كان قد عرف موسى استحقاق ذلك القبطي للقتل بكفره، وندبه إلى تأخيره إلى حالة التمكن، فلما رأى موسى- عليه السلام- منه الإقدام على رجل من شيعته تعمد قتلته وترك المندوب وتعمد قتل من يجوز له قتله ليس بمعصية. وترك المندوب ليس بمعصية.

وعلى هذا فندمه كان على ترك ما ندب إليه، وهو المراد من قوله: ﴿ ظَلَمْتُ نَفْسِي ﴾ [القصص: ١٦]. وقوله: ﴿ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾

وقوله: ﴿ فَٱغْفِرْ لِي ﴾ فالمراد منه قبول الاستغفار، هو الثواب عليه.

والجواب عن الإجمال:

ما المانع أن يكون القتل الصادر منه عمدا من غير استحقاق.

قولهم: إنه كبيرة.

قلنا: نحن وإن وافقناكم على امتناع صدور الكبيرة من النبي حال نبوته؛ فلا نسلم امتناع صدورها من قبل نبوته، وموسى حالة قتل القبطي لم يكن نبيا، بدليل قوله- تعالى- حكاية عن قول فرعون لموسى لما أرسل إليه: ﴿ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِي فَعَلْتَ ﴾ يعني قتل القبطي- ﴿ وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ - أي الجاحدين لنعمتي- فقال موسى ﴿ فَعَلْتُهَآ ﴾- يعني قتل القبطي ﴿ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴾

أي الجاهلين-، والنبي لا يكون جاهلا، ثم قال: ﴿ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [الشعراء: ١٨-٢١]. فدل على أنه لم يكن حالة قتل القبطي نبيا.

وإن سلمنا امتناع صدور الكبيرة من الأنبياء مطلقا، وأن القتل الصادر منه كان خطأ؛ فلا يلزم من ذلك امتناع صدور الصغيرة منه حالة قتله إما نفس الوكزة، أو ما لازمها، ويدل عليه ما ذكرناه من ندمه، وقوله: ﴿ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ [القصص: ١٥]. وقوله: ﴿ ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي ﴾ [القصص: ١٦]. وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكروه من الوجه الأول في التفصيل.

قولهم: في الوجه الثاني من التفصيل: أنه من المحتمل أن الله تعالى كان قد عرف موسى استحقاق القبطي القتل. باطل بما بيناه من أن موسى في ذلك الوقت لم يكن قد أوحى إليه بعد، ولا كان رسولا، وعلى هذا؛ فقد بطل ما فرعوه من تخريج الإلزامات على ترك المندوب من تأخير قتل القبطي.

الحجة الرابعة عشرة:

قوله- تعالى- حكاية عن موسى- عليه السلام-:

﴿ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ ﴾ [الأعراف: ١٥٠].

ووجه الاحتجاج به: أنه لا يخلو:

إما أن يكون قد صدر من هارون ذنب يستحق به إيقاع ذلك الفعل به، أو أنه لم يصدر منه ذلك.

فإن كان الأول: فقد أذنب هارون.

وإن كان الثاني: فموسى يكون مذنبا بإيذائه لهارون، وأيهما قدر فهو نبي.

فإن قيل: إنما يلزم ما ذكرتموه أن لو كان أخذ موسى برأس هارون على طريق الغضب، والضرب له. وليس كذلك؛ بل إنما كان أخذه برأس أخيه،

وجره إليه؛ لأنه رآه على جزع عظيم، لما رأى من قومه من عبادة العجل على سبيل التوجع له، والتسكين لقلقه: كما يفعل الواحد منا عندما يريد إصلاح غضبان. وتسكين من أصابته مصيبه.

ويحتمل أن موسى لما غلب عليه من الحزن، واستيلاء الفكر لما أحدثه قومه من بعده، وأنه أخذ برأس أخيه يجره إليه. لا على طريق الإيذاء له؛ بل كما يفعل الإنسان بنفسه عند حدوث مصيبة من عض يده، وشفته، وقبضه على لحيته؛ وأجرى موسى لهارون في ذلك مجرى نفسه؛ لأنه كان أخاه وشريكه فيما يناله من خير وشر، وبتقدير هذه الاحتمالات؛ فلا يلزم شيء مما ذكرتموه ويحتمل أنه أخذ برأسه إليه؛ ليخبره سر ما حدد الله- تعالى- له من الأمور كما جرت العادة.

قلنا: لا يخفى على كل عاقل بعد هذه التأويلات، وخروجها عن مذاق العقل مع بعدها؛ فيمتنع القول بها.

أما ما ذكروه من التأويل: فهو ممتنع لثلاثة أوجه:

الأول: أنه أخذ بلحيته، وبرأسه لقوله- تعالى- حكاية عن هارون ﴿ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيَ ﴾ [طه: ٥٤] والعادة غير جارية بجر لحية الإنسان عند قصد تكسين غضبه، وحزنه.

الثاني: قوله ﴿ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ وهذا العذر غير لائق من طلب كف موسى عن الأخذ برأسه، على سبيل الإشفاق، وإزالة الغيظ عنه.

الثالث: قوله ﴿ فَلَا تُشْمِتْ بِيَ ٱلْأَعْدَآءَ ﴾ [الأعراف: ١٥٠] والأخذ بالرأس، واللحية على جهة الإشفاق، وتسكين الحزن والغيظ، لا يتحقق به شماتة الأعداء؛ فدل على أن ذلك إنما كان على طريق الغيظ وقصد الإيذاء.

وبهذه الوجوه الثلاثة يبطل ما ذكروه من الاحتمال الثاني أيضا. ويخصه

وجه آخر وهو أن ما ذكروه على خلاف العادة؛ إذ العادة عند استيلاء الفكر، والحزن على الإنسان أن يفعل ما ذكروه بنفسه، لا بغيره ولا سيما جذب راس الغير ولحيته. وبما ذكرناه أيضا يبطل ما ذكروه من الاحتمال الثالث.

الحجة الخامسة عشرة:

قوله- تعالى- في قصة داود- عليه السلام-:

﴿ وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ ﴾ إلى قوله ﴿ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴾ [ص: ٢١-٢٤].

ووجه الاحتجاج من ذلك: أن المفسرين بأجمعهم رووا أن داود كان يوما في محرابه؛ فرأى قرينيه، فراعه ذلك، فقال: من أنتما فقالا له: نحن قريناك اللذان يحفظانك من أن تعصي، أو تخطيء فقال لهما فخلياني: وجربا؛ ففعلا.

فقال أما اليوم فلا يدخل على أحد، ولا أخرج إلى أحد، ولا أبرح أصلي، وأقرأ إلى الليل. فبينما هو كذلك إذ نظر إلى كوة؛ فرأى طائرا أحسن شيء يكون بعضه ذهبا، وبعضه من ياقوت؛ فأعجبه، ثم أعرض عنه؛ فوقع الطائر في البيت. فقال داود في نفسه، لو قمت وأخذت هذا الطائر، فأريته للناس كان آية، فقام إليه؛ فجعل يطير إلى أن وقع في الكوة؛ فأهوى إليه في الكوة. فإذا بامرأة تغتسل؛ فلما رآها نسي صلاته، وقراءته. وجعل يطيل النظر إليها. فلما رأته توارت منه بشعرها؛ فزاده ذلك إعجابا بها ونظره إليها مع الإطالة معصية لا محالة.

ثم إنه عرض لها في نفسه. فقالت له: زوجي غائب، وأنت الملك والنبي، وما أدري ما أقول لك.؟وكانت امرأة أوريا بن حنان فاستدعاه من غيبته. ثم وإنه قدمه على بعض الجيوش؛ لمنازلة بعض الحصون؛ بقصد قتله، فرمي من الحصن بحجر؛ فقتله فتزوج بامرأته. ولا يخفى أن قصده لذلك معصية. فأرسل الله- تعالى- له ملكين في صورة خصمين؛ ليبكتاه على خطيئته، وذلك قوله-

تعالى-: ﴿ وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ ﴾ [ص: ٢١] ﴿ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعۡجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ﴾ [ص: ٢٤].

وقد قيل: إنه أخطأ أيضا في المبادرة إلى قوله ﴿ لَقَدۡ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعۡجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ﴾ قبل سماع كلام الخصم الآخر.

ثم إنه لما قضى بينهما، نظرا أحدهما إلى الآخر وضحك، ثم صعدا إلى السماء، وهو يراهما؛ فعلم داود ذنبه، وما صنع؛ فخر ساجدا يبكي، ويتضرع إلى أن نبت الشجر حول رأسه من دموعه، ولم يرفع رأسه حتى جاءه ملك، فأمره برفع رأسه، وقال له: إن الله- تعالى- قد غفر لك ذنبك وذلك قوله- تعالى- ﴿ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسۡتَغۡفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ (٢٤) فَغَفَرۡنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلۡفَىٰ وَحُسۡنَ مَـَٔابٍ ﴾ [ص:٢٤، ٢٥] وروى أن الله- تعالى- لما غفر له، أوحى إليه أما الذنب فقد غفرته لك، ولكن ذهبت المودة التي كانت بيني وبينك.

وروى أنه لما أصاب داود الخطيئة نفرت الوحوش من حوله فقال: إلهي رد على الوحوش لآنس بها. فردها عليه؛ فرقع صوته يقرأ، فأصغين باستماعهن إليه، ثم نادينه هيهات يا داود ذهبت الخطيئة بحلاوة صوتك.

فإن قيل: ما ذكرتموه عن امرأة أوريا بن حتان من قصد النظر إليها، وقصد قتل أوريا؛ لم يثبت ولم يصح.

وقوله- تعالى- ﴿ وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ ﴾ [ص: ٢١]. فقد قيل في تأويله: إن المتسور على داود، إنما كانوا من البشر، وأن لفظ النعاج محمول على حقيقة، لا على الكناية عن النساء. وفزعه منهم: إنما كان لأنهم دخلوا عليه في غير وقت الدخول، بغير إذنه، وذلك لا يدل على معصيته، والحمل على هذا التأويل، أولى من تقدير صدور المعصية من النبي، وتقدير تبكيته من الله- بالملائكة، وبقولهم ﴿ خَصۡمَانِ بَغَىٰ بَعۡضُنَا

عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ إلى قوله ﴿وَٱهۡدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ﴾ [ص: ٢٢]. حيث أنه يلزم منه كذب الملائكة في قولهم ﴿خَصۡمَانِ بَغَىٰ بَعۡضُنَا عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ ولم يكن كذلك أو للإضمار في كلامهم، وتقديره: أرأيت لو كنا كذلك، وكل واحد من الأمرين بعيد، ويلزم منه أيضا الكذب في قولهم ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسۡعٞ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةٗ وَلِيَ نَعۡجَةٞ وَٰحِدَةٞ فَقَالَ أَكۡفِلۡنِيهَا﴾ [ص: ٢٣]، إن حمل إطلاقه حيث لم يكن له نعجة، ولا لأخيه نعاج، ولا قال له ذلك، وأن يقدر في الكلام ما ذكرناه. ولا يخفى امتناع الكذب على الملائكة وبعد الإضمار والتقدير في الكلام.

وإن سلمنا أن المتسور عليه كانوا ملائكة، لقصد عتابه؛ فليس في ذلك ما يدل على كونه مذنبا، فإنه روى أن أوريا بن حنان خطب امرأة وكان من عادة أهل ذلك الزمان، أنه إذا خطب واحد امرأة لا تزوج من الخاطب الثاني، إلا بعد تزويجها من الخاطب الأول، فخطبها داود بعد أوريا؛ فزوجها أهلها منه؛ لميلهم إليه.

وروى أيضا أنه وقعت عينه على امرأة أوريا؛ فأعجبته؛ فسأله أن يترل عنها؛ ليتزوجها؛ لأن ذلك كان معتادا لهم؛ فترل الملكان لعتابه على ذلك مع كثرة نسائه، ومزاحمته لأوريا، وإن كان ذلك مباحا، وليس بمعصية.

وقولهم: إنه أخطأ بالمبادرة إلى الجواب، قبل سماع كلام الآخر ليس كذلك فإنه إنما حكم بذلك بتقدير أن يكون الأمر على ما ذكر.

وقوله- تعالى-: ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسۡتَغۡفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّۤ رَاكِعٗا وَأَنَابَ﴾ [ص: ٢٤] فلم يكن عن سابقة ذنب صدر منه؛ بل إنما كان كذلك على سبيل الانقطاع إلى الله- تعالى- والخضوع له والتذلل بين يديه؛ تعظيما له وشكرا.

وقوله- تعالى- ﴿فَغَفَرۡنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ﴾ [ص: ٢٥] معناه: أنا قبلنا منه

ذلك وكتبنا له ثوابه؛ لأنه لما كان المقصود من الاستغفار: إنما هو الثواب قيل في جوابه غفرنا: أي فعلنا ما هو المقصود من الاستغفار.

والذي يدل على صحة جميع ما ذكرناه، وأن داود- عليه السلام- لم يذنب قوله- تعالى- مرتبا على القصة المذكورة وهي قوله ﴿ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُواْ ٱلْمِحْرَابَ ﴾، ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [ص: ٢٦] وقوله- تعالى- ﴿ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴾ [ص: ٢٥]، ولو كان في القصة المذكورة عاصيا مذنبا؛ لما كان ترتيب الإكرام والتعظيم له ملائما للقصة؛ بل كان من قبيل الترتيب على العلة من ضد ما تقتضيه.

والجواب:

أما إنكار صحة ما ذكرناه من القصة؛ فهو خلاف المشهور بين جماعة المفسرين بمجرد التشهي، واتباع الهوى من غير دليل؛ فلا يقبل.

قولهم: إن المتسورين عليه كانوا من البشر؛ فهو أيضا من مخرجات الخصوم، واحتمالاتهم البعيدة؛ وهو على خلاف اتفاق الرواة المشهورين الثقات العارفين من المفسرين.

وما ذكروه: من الترجيح بين ما ذكرناه من القصة، وبين ما ذكروه من الاحتمال؛ فهو فرع كون ما ذكروه منقولا، وليس كذلك؛ بل ما ذكروه إنما هو مجرد احتمال،و المنقول ما ذكرناه؛ فلا ترجيح لغير المنقول على المنقول.

قولهم: سلمنا أن الداخلين عليه كانوا ملائكة، ولكن ليس في ذلك ما يدل على كونه مذنبا.

قلنا: دليله ما أسلفناه بالروايات عن الثقات من كثرة بكائه وتضرعه، وتفرق الوحوش من حوله، وقوله- تعالى- ﴿ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ﴾.

وقد بينا فيما تقدم أن المغفرة تستدعي سابقة الذنب.

وعلى هذا فما ذكروه من الروايات. إما أن تكون مشتملة على الذنب: أو غير مشتملة عليه.

فإن كان الأول: فهو المطلوب.

وإن كان الثاني: كان الترجيح لما ذكرناه من الرواية؛ لما فيها من موافقة الظواهر الدالة على كونه مذنبا.

قولهم: إنه رتب على القصة ما يلائمها بتقدير كونه مذنبا.

قلنا: ما ذكروه إنما كان مرتبا على استغفاره، وسجوده، وخضوعه وبكائه، وندمه على ذنبه لا على نفس الذنب؛ فيكون ملائما؛ والله- تعالى- أعلم وأحكم.

الحجة السادسة عشرة:

قوله- تعالى-: ﴿ وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿٣٠﴾ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴾ [ص: ٣٠ - ٣٣].

ووجه الاحتجاج بالآيات: ما روى المفسرون أن سليمان- عليه السلام- صلى الأولى، ثم جلس على كرسيه، ليعرض عليه خيلا كان قد ورثها من أبيه، ولم يزل على ذلك حتى غابت الشمس، وفاتته صلاة العصر وذلك قوله: ﴿ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ ﴾: أي بعد زوال الشمس ﴿ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ﴾

الخيل، وقوله: ﴿ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي ﴾ فمعنى قوله: أحببت: أي أني قعدت مأخوذا من إحباب البعير: إذا برك ولصق بالأرض ومنه يقال أحب البعير وأحببت الناقة إذا بركت، وكل من ترك شيئا يجب أن يفعله فلم يفعله يقال قعد عنه، ومعنى قوله: ﴿ حُبَّ الْخَيْرِ ﴾: أي من أجل

حب الخير، ولذلك نصب حب والمراد من الخير. الخيل وقرأ ابن مسعود حب الخيل، والمراد من قوله: ﴿ عَن ذِكْرِ رَبِّي ﴾ أي الصلاة وتقديره: أي قعدت عن الصلاة حبا للخيل، وقوله ﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴾ أي الشمس على ما قاله المفسرون، ولا يخفى أن ترك الصلاة معصية.

فإن قيل: لا نسلم إمكان عود الضمير في قوله: ﴿ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴾ إلى الشمس؛ إذ هي غير مذكورة؛ بل هو عائد إلى الخيل على ما قاله أبو مسلم محمد بن بحر.

وإن سلمنا إمكان عوده إلى الشمس غير أن عوده إلى الخيل أولى. إذ هو مصرح بذكرها، والشمس غير مصرح بذكرها، وعود الضمير إلى المصرح به أولى، ولأنها أقرب مذكور إلى الضمير من الشمس، وعلى هذا لم يصح ما ذكرتموه.

سلمنا عود الضمير إلى الشمس، ولكن لا يمتنع أن يكون قوله: ﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴾ غاية لعرض الخيل، لا لفوات الصلاة.

وإن سلمنا أنه عائد لفوات الصلاة، غير أنه قد ذكر أبو على الجبائي، وغيره أن ذلك كان غاية لفوات عبادة نافلة كان قد تعبد بها سليمان بالعشي، فنسيها؛ لاشتغاله بالخيل؛ فقال ما قال على سبيل الاغتمام بما فاته من الطاعة، ولا يخفى أن ترك النافلة ليس بمعصية.

والذي يدل على أنه لم يعص أمران: -

الأول: هو أن الله- تعالى- ابتدأ الآية بمدح سليمان، والثناء عليه بقوله- تعالى- ﴿ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾: أي راجع بالطاعة إلى الله تعالى، ولا يحسن عرفا الثناء على شخص، ثم يعقبه من غير فاصلة بإضافة فعل المعصية، والقبيح إليه.

الثاني: أن قوله: ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ۖ فَطَفِقَ مَسْحًۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ ﴾

إما أن يحمل المسح على أنه مسح أعرافها، وأطرافها بيده محبة لها كما ذهب إليه مجاهد، وإما أن يحمل على أنه عرفها ومسح أعناقها، وسوقها بالسبف كما قاله قوم آخرون.

فإن كان الأول: دل على أن عرضها لم يكن سببا لمعصية أصلا، وإلا كان مسحه لها ورأفته بها وأمره بعودها لذلك غير ملائم؛ لكونها سببا للمعصية.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع لوجهين:

الأول: ما قاله أبو مسلم من أنه لم يجر للسيف ذكر حتى يمكن إضافة المسح إليه ولأن العرب لا تسمي الضرب بالسيف مسحا.

الثاني: أنها يمتنع على نبي من أنبياء الله -تعالى- أن يعاقب الخيل؛ لأنها شغلته عن الطاعة.

الثاني: أنها يمتنع على نبي من أنبياء الله -تعالى- أن يعاقب الخيل؛ لأنها شغلته عن الطاعة.

والجواب:

قولهم: لا نسلم إمكان عود الضمير في قوله- تعالى- ﴿ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾ إلى الشمس؛ إذ هي غير مذكورة.

قلنا: وإن لم يكن مصرحا بذكرها، ففي الكلام ما يدل عليها، وهو قوله ﴿ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِٱلْعَشِيِّ ﴾: بعد زوال الشمس، والضمير كما يمكن عودة إلى المذكور؛ فيمكن عودة إلى ما في الكلام دلالة عليه، كيف وإن ما ذكرناه مما اتفق عليه جميع الرواة الثقات من أهل التفسير؛ فلا يكون معارضا بقول واحد لا يؤبه له.

قولهم: عود الضمير إلى الخيل أولى؛ لما ذكروه من الوجهين.

قلنا: الترجيح بما يعود إلى الدلالات اللفظية، لا يقع في مقابلة النقل.

ولهذا فإنه لو كان اللفظ حقيقة في معنى، ومجازا في معنى، ونقل الناقل

عن المتكلم بذلك اللفظ إرادة جهة المجاز، فإنه يقدم على ما يقتضيه اللفظ من الحقيقة.

وقد بينا أن نقل الرواة المعتبرين من المفسرين مساعدا لما ذكرناه، دون ما تفرد به أبو مسلم؛ فكان أولى.

قولهم: سلمنا عود الضمير في قوله ﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴾ إلى الشمس ولكن لا يمتنع أن يكون غاية لعرض الخيل.

قلنا: ولا منافاة بين كونه غاية لعرض الخيل، وبين كون العرض إلى غروب الشمس سببا لفوات الصلاة على ما ذكرناه، وما ذكره الجبائي.

فقول مبتدع غير موثوق به؛ فلا يقع في مقابلة رواته الثقات المعتبرين من المفسرين.

قولهم: إنه- تعالى- ابتدأ الآية بمدح سليمان، والثناء عليه.

لا نسلم ذلك: فإنه قد قال ثعلب وهو زعيم أهل الأدب إن قوله ﴿ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ ﴾ يحتمل أن يكون لسليمان، ويحتمل أن يكون لداود.

وعند ذلك فلا يخلو: إما أن يتعذر الجمع بين هذا الثناء، وما نسب إليه من ترك الصلاة، أو لا يتعذر.

فإن تعذر: وجب صرفه إلى داود؛ ضرورة صحة ما ذكرناه من النقل.

وإن لم يتعذر: فقد بطل ما ذكروه.

قولهم: إما أن يحمل رده لها، ومسحه لها بالسوق، والأعناق: على المسح باليد، أو العرفية بالسيف.

قلنا: وما المانع من حمله على العرفية.

قولهم: لم يجر للسيف ذكر.

قلنا: أكثر أهل التفسير، وهم أرباب اللغة، ذهبوا إلى أن المسح ههنا بمعنى القطع وسواء كان ذلك بالسيف، أو بغيره، ولهذا يقول العرب مسحته

بالسيف، إذا قطعته.

قولهم: العرب لا تسمي الضرب بالسيف مسحا.

لا نسلم ذلك: فإن العرب تقول مسح علاوقه بالسيف إذا ضربها [(١)]

قولهم: يمتنع على النبي أن يعاقب الخيل؛ لكونها شغلته عن العبادة.

قلنا: ليس ذلك بطريق العقوبة لها؛ بل ليتصدق بلحمها على الفقراء، والمساكين؛ لتكون كفارة عن تفريطه، ويكون تخصيصه لها بذلك؛ لكونها سبب شغله عن العبادة، ولكونها كانت أحب ما له إليه مبالغة في القربة إلى الله- تعالى- على ما قال- تعالى: ﴿ لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ [آل عمران: ٩٢].

الحجة السابعة عشرة:

قوله- تعال- حكاية عن يونس- عليه السلام-:

﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

ووجه الاحتجاج به: أنه وصف نفسه بأنه كان من الظالمين، فلا يخلو: إما أن يكون صادقا فيه، أو كاذبا.

فإن كان صادقا: فالظلم ذنب، ولهذا قال- تعالى- ﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ ﴾ [النحل: ٦١]. رتب العقاب على الظلم؛ فدل على كونه معصية.

وإن كان كاذبا: فالكذب أيضا ذنب، ومعصية بالإجماع، وعلى كل

---

(١) انظر: التبيان في غريب القرآن (ص٣٦٠)، وتفسير البيضاوي (٥/٤٦)، والطبري (٢٣/١٥٣، ١٥٦). والدر المنثور (٧/١٧٨) ومعاني القرآن للفراء (٤/٥٣٦)، وتفسير البغوي (٤/٦١)، فتح القدير (٤/٤٣١).

تقدير؛ فيكون مذنبا.

فإن قيل: لا يلزم من صدقه في ذلك أن يكون مذنبا. وذلك لأنه يحتمل أنه أراد به إني كنت من الجنس الذي يقع منهم الظلم وهو جنس البشر. ويكون القصد من ذلك الخضوع لله- تعالى-ونفى، التكبر والتجبر عن بإضافة نفسه إلى جنس يتصور منهم الظلم؛ لكونه بين يدي الله- تعالى- في مقام السؤال، والطلب، والانكسار كما هو الجاري من عادة السؤال بين أيدي الملوك، وذلك لا يدل على صدور الذنب منه.

وبتقدير أن يكون قد أضاف الظلم إلى نفسه؛ فلا يبعد تسميته ظالما لتركه بعض المندوبات، وتفويت نفسه ثوابه كما سبق تحقيقه في الحجة الأولى من قصة آدم عليه السلام، وترك المندوب ليس بمعصية كما سبق تحقيقه.

والجواب:

أن ما ذكروه من الاحتمال الأول، وإن كان محتملا، إلا أنه على خلاف الظاهر، وما يتبادر إلى الفهم من قول القائل لغيره إنك من الظالمين فإنه لا يفهم منه أنه من جنس يقع منهم الظلم؛ بل الذي يفهم منه أنك متصف بصفات الظالمين. ونحن إنما نتمسك في هذا الباب بالظاهر؛ إذ المسألة غير قطعية على ما حققناه، ولا يجوز ترك الظاهر من غير دليل. وما ذكروه من الاحتمال الثاني: فقد سبق جوابه في الحجة الأولى.

الحجة الثامنة عشرة:

ما روى الثقات من أهل التفسير كابن عباس، والحسن، غيرهما أن النبي-ﷺ كان يصلي يوما بمكة بقوله- تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴾ فتمنى في نفسه شيئا كما يتمنى الناس؛ فألقى الشيطان على لسانه فإنهن عند الله من الغرانيق العلي وإن شفاعتهم لترتجي

وإن قريشا لما سمعت بذلك سرت به.[١]

وقالوا: إنا نسمعه يذكر آلهتنا بخير، فترل جبريل عليه السلام معاتبا له وقال: تلوت على الناس ما لم آتك به فحزن لذلك حزنا شديدا فترل قوله- تعالى- مسليا له بقوله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ﴾ .

ولا يخفى أن الإخبار عن اللات والعزى بأهن من الغرانيق العلي أي الملائكة، وأن شفاعتهن لترتجي كذب، والكذب عند الخصوم غير جائز على الأنبياء عمدا، وسهوا.

فإن قيل: التمني قد يطلق ويراد به التلاوة قال الله- تعالى- ﴿ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ ﴾ [البقرة: ٧٨]: أي لا يعرفونه إلا تلاوة، وقال حسان بن ثابت:

تمنى كتاب الله أول ليلة وآخرها لاقي حمام المقادر[٢]

أراد تلي كتاب الله أول ليلة، وقد يطلق على التفكر بلغة قريش، فإن كان المراد منه التلاوة؛ فلا نسلم أن ذلك مما جرى على لسانه؛ لأنه إما أن يكون عمدا، أو سهوا.

لا جائز أن يكون عمدا: لأن الثناء على الأصنام، والإخبار عنها بعلو الرتبة، وعظم الشأن عند من يكون متألها لها مما يزيده بها إغراء، واعتقادا؛

---

(١) انظر: تفسير البيضاوي (٢/٢٥٣)، (٤/١٣٤) والقرطبي (٧/٣٢٨)، (٨/١١٨)، وتفسير الثعالبي (٣/٨٤)، وتفسير أبي السعود (٨/١٥٧)، والبغوي (٤/٢٥٠)، وفتح القدير (٥/١٠٧)، وروح المعاني للآلوسي (٢٧/٥٧).

(٢) البيت في اللسان (١٣/٥٧)، (١٥/٢٩٥)، وتفسير القرطبي (٢/٦)، وابن كثير (١/١١٨)، والثعالبي (١/٨١)، والبغوي (٣/٢٩٣)، والشوكاني (١/١٠٤) وزاد المسير (١/١٧)، (٥/٤٤٢)، وخزانه الأدب للبغدادي (١/١١١).

وهو من الكبائر.

والأنبياء مترهون عن الكبائر بالإجماع منا ومنكم، وإن اختلفنا في الصغائر، ولا جائز أن يكون ساهيا: لقوله- تعالى- ﴿ سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾ [الأعلى: ٦] ولأن العادة تحيل أن تقع من الساهي مثل هذه الألفاظ المطابقة لوزن السورة، وما تقدم من معناها.

كما أنه يمتنع على أحد ممن ينشد قصيدة أن يجرى على لسانه في أثنائها بيت مطابق لوزن القصيدة، ولمعنى ما تقدم منها وهو ساه فيه.

وعند ذلك: فيحتمل أن يكون النبي-ﷺ قد قرأ تلك السورة وإن كان في الصلاة والمشركون حوله من قريش فلما انتهى إلى قوله- تعالى - ﴿ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ ﴾ [النجم: ٢٠] وعلم من قرب منه منهم أنه سيورد بعد ذلك ما يسؤهم في آلهتهم، فقال كالمعارض له. فإنهن عند الله من الغرانيق العلي، وإن شفاعتهن لترتجي وظن السامعون لذلك، أنه جرى على لسان النبي ﷺ لأنهم كانوا يلغطون عند قراءته- عليه السلام- طلبا لتغليطه، وهو المراد من قوله- تعالى- ﴿ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ ﴾ [الحج: ٥٢] أي ألقى في قلوب الناس التخويف لتلاوته، وإضافة ما ليس منها إليها.

وإن سلمنا أن ذلك مما جرى على لسانه، إلا أن المراد من قوله: تلك الغرانيق العلي، وإن شفاعتهن لترتجي: الملائكة. وقد كان ذلك قرآنا، غير أنه لما توهم المشركون أن المراد به آلهتهم؛ نسخت تلاوته.

وإن سلمنا أن المراد به اللات والعزى، وأنه لم يكن قرآنا غير أنه قد قيل أنه- عليه الصلاة والسلام- كان إذا قرأ القرآن على قريش توقف في فصول الآيات وآتى بكلام آخر على سبيل الاحتجاج عليهم، فلما تلا ﴿ أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ ﴾ قال عليه الصلاة والسلام- «**تلك الغرانيق العلى**» منها الشفاعة ترتجي مستفهما على سبيل الإنكار

عليهم مع حذف الاستفهام؛ فإنه جائز على ما سبق، ولا يمتنع أن يكون ذلك في الصلاة؛ لأن الكلام، في الصلاة كان جائزا، ونسخ بعد ذلك. هذا كله إن كان المراد من قوله تمنى التلاوة.

وإن كان المراد به الفكرة، وتمنى القلب، كان معنى قوله ﴿ أَلْقَى ٱلشَّيْطَـٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ ﴾: أنه يوسوس إليه عند تمنيه بالباطل ويحدثه بالمعاصي، وقوله -تعالى- ﴿ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ ﴾ أي انه يبطل ذلك، ويذهبه عن قلبه بما يرشده إليه من مخالفة الشيطان، وذلك لا يدل على تحقق المعصية من النبي-ﷺ:

والجواب: أن المراد بالتمني ههنا التلاوة لثلاثة أوجه:

الأول: ما وردت عليه الآية من السبب، وهو ما سمع من قوله تلك عند الله من الغرانيق العلي. وذلك إنما وقع في التلاوة، لا في تمني القلب.

الثاني: قوله- تعالى-: ﴿ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ ﴾ ولفظ النسخ في الشرع معهود في نسخ التلاوة، أو حكمها دون ما عداهما؛ فكان حمله عليه متعينا.

الثالث: قوله- تعالى-: ﴿ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ ﴾، قال ابن عباس معناه بإخراج ما ليس منها. والمراد بالآيات: آيات القرآن وهي نفس التلاوة، لا تمني القلب.

قولهم: لا نسلم أن ذلك جرى على لسانه- ﷺ.

قلنا: هذا خلاف المنقول على لسان الرواة الثقات، ونزول جبريل معاتبا للنبي بقوله: تلوت على الناس ما لم آتك به.

قولهم: إما أن يكون عمدا، أو سهوا.

قلنا: ما المانع أن يكون سهوا، وقوله- تعالى-: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾ [الأعلى: ٦] فهو مشروط بعدم المشيئة على ما قال تعالى: ﴿ إِلَّا مَا

شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: ٧] فلم قلتم إنه لم يشأ ذلك.

قولهم: إن العادة تحيل النسيان في مثل ذلك.

قلنا: إن أردتم بذلك أنه محال عادة: كاستحالة انقلاب الجبال ذهبا، والبحار دما في وقتنا هذا؛ فغير مسلم.

وإن أردتم به أنه مما يندر السهو في مثل ذلك؛ فهو مسلم، ولا جرم قلما وقع ذلك أو يقع.

قولهم: يحتمل أن يكون ذلك من كلام من قرب من المشركين منه، وقت قراءته.

قلنا: هذا مجرد احتمال؛ فلا يقع في مقابلة المنقول الظاهر بأي طريق كان.

قولهم: المراد من قوله تلك الغرانيق العلي الملائكة وإن كان ذلك قرآنا فنسخ ليس كذلك لوجوه ثلاثة: -

الأول: أن الرواية ما ذكرناه وهو قوله فإنهن من الغرانيق العلي والضمير عائد إلى اللات، والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، إذ ليس ثم ما يمكن عود الضمير إليه غير ذلك، وذلك لا يتصور أن يكون قرآنا لكذبه.

الثاني: أنه لو كان ذلك من القرآن؛ لكان الظاهر اشتهاره وشيوعه كسائر الآيات المنسوخة؛ وهو غير مشتهر.

الثالث: أن الله- تعالى- وصف ذلك بأنه من إلقاء الشيطان؛ والقرآن لا يكون كذلك.

قولهم: إن ذلك كان منه لا قرآنا؛ بل على سبيل الاحتجاج على المشركين ليس كذلك لوجهين:

الأول: أن الرواية كما ذكرناه، وذلك لا يتصور فيه الاحتجاج.

الثاني: وصفه بأنه من إلقاء الشيطان، وما يكون حجة على المشركين؛ لا يكون من إلقاء الشيطان، وأثر وسوسته. كيف وإن المنقول أن ذلك كان

في الصلاة، وعند ذلك فلا يخلو: إما أن يقال كان الكلام في الصلاة في ذلك الوقت محرما، أو لم يكن محرما.

فإن كان الأول: فقد صدر منه الذنب، والمعصية: إما عامدا أو ساهيا؛ وهو خلاف أصول الخصوم.

وإن كان الثاني: فقد قال النبي ﷺ -«المصلي يناجي ربه» والظاهر من حاله أنه لا يشغل حالة مناجاته للرب -تعالى- بغيرها، ولا يخفى أن الاحتجاج على المشركين في حالة الصلاة، اشتغال بغير مناجاة الرب تعالى؛ فكان بعيدا.

الحجة التاسعة عشرة:

قوله- تعالى- مخاطبا لمحمد-ﷺ - ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ [الفتح: ١، ٢]، وهو صريح في أن النبي-ﷺ له ذنوب.

فإن قيل: المراد من ذلك ما تقدم، وتأخر من ذنوب أمتك في الزمان. وإنما حسنت إضافة ذنوب أمته إليه؛ لأنه كبير أمته، وزعيمها، ويصح أن يقال لمن رأس على قومه، وكان مقدما عليهم إذا جنى بعض أتباعه: أنت فعلت ذلك الفعل، وإن لم يكن هو الفاعل له حقيقة.

ويمكن أن يقال معناه: ليغفر لأجلك ما تقدم، وما تأخر من ذنوب أمتك إليك. فأضيفت ذنوبهم إليه؛ لأن الذنب مصدر والمصدر يصح إضافته إلى الفاعل كما يقال أعجبني ضرب زيد عمرا. إذا أضافوه إلى الفاعل، ويصح إضافته إلى المفعول: كما في قولهم: أعجبني ضرب زيد عمرو بالرفع وبتقدير الأول أعجبني أن ضرب زيد عمرا وبتقدير الثاني أعجبني أن ضرب عمرو زيدا.

وإن سلمنا صدور تلك الذنوب عنه؛ لكن بمعنى ترك الأولى لا بمعنى ارتكاب ما هو في نفسه محظورا.

ولهذا كان من فوت على نفسه ما له فيه مصلحة وإن لم يكن تركه محرما. يصح أن يقال له إنك مسيء، ومذنب بالنظر إلى حق نفسك، وليس ذلك من القبائح التي يمتنع على الأنبياء فعلها.

والجواب:

قولهم: المراد به ما تقدم، وتأخر من ذنوب أمتك.

قلنا: المنقول عن أكثر المفسرين: كالنقاش، وغيره. أنهم قالوا: المراد منه ما تقدم من ذنبه عليه ﷺ في الجاهلية وما تأخر: أي بعد النبوة.

وما ذكروه فغير مروى عن موثوق به؛ كيف وإنه يمتنع الحمل على ما ذكروه.

أما الاحتمال الأول الذي ذكروه: فلأنه إنما يحسن إضافة فعل الأتباع إلى مقدمهم، إذا كان فعلهم مرتبطا به، وهو منه بسبب، وذلك بأن يكون سببا في تمكنهم من الفعل، وإقدامهم عليه، وعدم خوفهم من المعترض عليهم؛ لأجل رئيسهم، وأما إذا لم يكن كذلك فلا. ولا يخفى أن ما نحن فيه ليس كذلك.

وما ذكروه من الاحتمال الثاني: وهو إضافة الذنب إليه لكونه مصدرا؛ فإنما يصح فيما كان من المصادر متعديا: كالضرب ونحوه. وأما ما لا يكون متعديا: كالذنب فلا نسلم صحة إضافته إلى المفعول، ولا إن ذلك واقع في العربية.

ثم وإن سلمنا صحة هذه الإضافة، غير أنها على خلاف الظاهر من إضافة الذنب إلى النبي -ﷺ- ولهذا كان حمله على صدور الذنب منه متبادرا إلى الفهم، بخلاف ما ذكروه من الاحتمالات فإنها لا تفهم من اللفظ إلا بعد تكلف، ومشقة في النظر، ولا يخفى أن ترك الظاهر من غير دليل ممتنع.

قولهم: ذلك محمول على ترك الأفضل، والأولى.

ليس كذلك: فإنه لا مناسبة بين الغفران والذنب بهذا المعنى، كيف وأنه على خلاف الظاهر من اللفظ؛ فيمتنع المصير إليه إلا بدليل.

الحجة العشرون:

قوله- تعالى- مخاطبا لنبيه عليه- الصلاة والسلام-:

﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝ ﴾ [الشرح: ١- ٣]

ووجه الاحتجاج به: أنه- تعالى- صرح بوضع الوزر عنه، فإن قوله تعالى-: ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴾ وإن كان لفظه استفهام، إلا إنه للوجوب، ولفظ الوزر ظاهر في الذنب؛ إذ هو المتبادر من لفظ الوزر إلى الفهم، وذلك يدل على سابقة الذنب. ولهذا قال المفسرون المراد منه ما كان قبل الرسالة من الذنوب.

فإن قيل: لا نسلم أن الوزر هو الذنب؛ بل الوزر في اللغة هو الثقل، فكل شيء احتمله الرجل على ظهره؛ فأثقله؛ فهو وزر. ومنه سمى الوزير وزيرا؛ لأنه يتحمل أثقال صاحبه. ومنه قوله تعالى- ﴿ حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد: ٤]: أي أثقال أهلها. والذنب إنما سمي وزرا لأنه يثقل صاحبه، وعلى هذا فكل شيء أثقل الإنسان، وغمه جاز أن يسمى وزرا تشبها بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي.

وعند ذلك: فلا يمتنع أن يكون المراد بلفظ الوزر في الآية ما كان يثقله من الهم، والغم بسبب شرك قومه، وما كان عليه من كونه مقهورا مستضعفا بين المشركين. وحيث أعلى الله- تعالى كلمته، ونشر أعلامه، وأزال عنه ما كان يثقله من الهم والغم خاطبه بقوله- تعالى- ﴿ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴾ تذكيرا له بما أنعم به عليه؛ ليقابله بالشكر. وليس في ذلك ما يدل على سابقة الذنب.

والجواب:

إن الوزر وإن كان في اللغة حقيقة في الثقل الحقيقي، فهو مجاز فيما

عداه، ولا يخفى أن حمل الوزر على الذنب مجاز مشهور في العرف؛ لتبادره إلى الفهم عند الإطلاق، بخلاف ما عداه؛ فكان حمله عليه أولى، ولا يصرف عنه إلا بدليل. كيف وإن هذه السورة مكية وأنها نزلت على النبي ﷺ وهو في غاية الضعف، والخمول، وشدة الخوف من الأعداء، وقبل إعلاء كلمته، ونشر أعلامه؛ فامتنع الحمل على ما ذكروه من الاحتمال.

فإن قيل: فمن المحتمل أن يكون المراد من قوله- تعالى-: ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴾ المستقبل وإن كان ظاهرا في الماضي، كما في قوله- تعالى- ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ أَصْحَـٰبَ ٱلْجَنَّةِ ﴾ [الأعراف: ٥٠] وقوله: ﴿ وَنَادَوْا۟ يَـٰمَـٰلِكُ ﴾ [الزخرف: ٧٧].

وإن سلمنا أن المراد به الماضي غير انه- تعالى- لما بشره بأنه يعلي دينه، ويظهر كلمته، ويشفيه من أعدائه، وهو واثق بصدق الله- تعالى- فيما وعده به، كان بذلك قد وضع عنه ثقل غمه بسبب قومه.

قلنا: أما الأول: وإن كان محتملا، إلا أنه خلاف الظاهر؛ فلا يصار إليه إلا بدليل.

وأما الثاني: فبعيد أيضا. فإن مقتضى قوله- تعالى-: ﴿ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴾ رفع الوزر مطلقا، والوعد بما ذكروه لا يرفع الوزر مطلقا، فإن الغم

الحاصل بعناد المشركين له، وخوفه منهم في الحال، حاصل وإن قل بسبب وثوقه بوعد الله- تعالى- بإزالته؛ فكان الحمل على ما ذكرناه أولى.

وعند هذا: فلابد من الإشارة إلى شبه الخصوم،و التنبيه على وجه الانفصال عنها.

الشبهة الأولى:

وهي العمدة الكبرى للخصوم. وهي إن المعجزة لما دلت على صدق

الرسول في دعوى الرسالة من حيث إن ظهورها على يده يتزل من الله- تعالى- مترلة التصديق له بالقول فقد دلت على وجوب اتباعه بواسطة دلالتها على صدقه؛ لأن الغرض من إرساله، وتصديقه: إنما هو وجوب اتباعه فيما يخبر به، ويؤديه إلينا. فكل ما يقدح في القبول ووجوب الامتثال؛ فالمعجزة تدل على امتناعه.

وعند هذا لا يخفى أن من يجوز عليه المعاصي، ولا يأمن منه الإقدام عليها أن الأنفس لا تكون ساكنة إلى قبول قوله، واستماعه: كسكونها إلى من لا يجوز عليه شيء من ذلك. والعادة والعرف شاهدان بذلك.

فإذن القول بصدور المعصية من النبي مما يؤثر في تقليل قبول قول الرسول وإتباعه فكان ممتنعا.

وعلى هذا أيضا يمتنع صدورها عنه قبل النبوة؛ لأن السكون إلى من صدرت عنه المعصية، وإن تاب، وأقلع عنها؛ يكون أقل من السكون إلى من لم يصدر عنه أصلا، وعلى هذا يكون الكلام في امتناع المعصية عنه على سبيل الخطأ، والنسيان.

والجواب:

وإن سلمنا وجوب إتباع الرسول ﷺ فيما يخبر به عن الله سبحانه، ويؤديه إلينا عنه؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على امتناع صدور المعصية عنه.

قولهم: لأن الغرض من الإرسال إنما هو الامتثال، والقبول؛ فهو مبني على فاسد أصولهم في وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى- وأحكامه وهو باطل على ما سبق في التعديل، والتجوير. وإن سلمنا وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله- تعالى- وأحكامه، فلا نسلم أن المقصود من وجوب الاتباع، والامتثال؛ بل أمكن أن تكون لحكمه أخرى: إما ظاهرة، أو غير ظاهرة لنا.

ولهذا فإنا قد اتفقنا على وجوب العبادات، وتحريم المحظورات، وإن لم تكن الحكمة فيها هي الامتثال لتحقق المخالفة مع الوجوب، والتحريم، ولو كان المقصود من إيجاب الله- تعالى- للعبادات هو الامتثال؛ لما تصور أن لا يحصل مقصوده منه.

وإن سلمنا أن المقصود من الوجوب إنما هو الامتثال؛ لكن الامتثال الذي لا نفرة معه، أو الامتثال مع نفرة ما.

الأول: ممنوع؛ إذ هي دعوى محل النزاع. والثاني: مسلم.

ولهذا فإن العقلاء، وأهل العرف مجمعون على أن يكون الشخص ضعيفا، خاملا محتقرا، في الأعين مهتضما في النفوس، قليل الاتباع، والأنصار مما يقلل الانقياد له، والدخول تحت حكمه، والطاعة له. ومع ذلك فإنا أجمعنا على أنه لا يمتنع على النبي ﷺ مع ظهور المعجزة على يده أن يكون متصفا بمثل هذه الصفات؛ فكذلك في المعاصي، ولا سيما إن كان صدورها عنه عن سهو، أو خطأ في التأويل، وأبلغ من ذلك أن تكون قد صدرت عنه قبل الرسالة.

الشبهة الثانية:

أنه يلزم من صدور المعصية عن الرسول أمر ممتنع؛ فيمتنع. وبيان الملازمة من ستة أوجه:

الأول: إنه يلزم أن يكون استحقاقه للعقاب، أشد من استحقاق غيره؛ لأن زيادة العقوبة على حسب تفاحش المعصية على ما قال- تعالى-: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠]وقوله تعالى-: ﴿ مَنۡ عَمِلَ سَيِّئَةٗ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَا ﴾ [الشورى: ٤٠] وقوله- تعالى-: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِ ﴾ [الأحزاب: ٣٠] ولأجل ذلك وجب الرجم على المحصن دون غيره، وكمل الحد في حق

الحردون العبد.

ولا يخفى أن صدور المعصية عمن عظمت نعمة الله عليه، أفحش من صدورها عن غيره، ولا نعمة أتم من نعمة النبوة، فكان صدور المعصية عن النبي افحش من غيره، والقول بأن حال النبي- عليه السلام- في استحقاق العقاب فوق حال غيره من العصاة من أمته مخالف للإجماع.

الثاني: إنه يلزم من صدور المعصية عنه أن يكون فاسقا، ويلزم من ذلك أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله- تعالى- ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ [الحجرات: ٦].ومن لا يكون مقبول الشهادة، يمتنع أن يكون مقبول القول في الأديان؛ وذلك محال.

الثالث: إنه يلزم من صدور المعصية عن الرسول إيذاؤه بزجره، والإنكار عليه؛ لأن إنكار المنكر واجب،و إيذاء الرسول ممتنع لقوله- تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ ﴾ [الأحزاب: ٥٧]

الرابع: إنه لو صدرت المعصية من الرسول.

فإما أن نكون مأمورين باتباعه، أو لا نكون مأمورين باتباعه.

والأول: محال لقوله- تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ ﴾ [الأعراف: ٢٨].

والثاني: محال لقوله- تعالى-: ﴿ قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١] ولقوله- تعالى-: ﴿ لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١]

الخامس: لو صدرت عنه المعصية؛ لكان من أهل جهنم لقوله- تعالى-: ﴿ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾ [الجن: ٢٣]،وذلك أيضا خلاف الإجماع.

السادس: إنه يلزم من صدور المعصية عن الرسول، أن يكون ظالما لنفسه، ويلزم من ذلك أن يكون ملعونا؛ لقوله- تعالى-: ﴿ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [هود: ١٨] وأن لا ينال عهد الله؛ لقوله- تعالى- ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤].قال ابن عباس: المراد بالعهد ههنا الإمامة، ومعناه أن الظالمين لا يؤتم، بهم ويلزم من ذلك أن لا يكون الرسول مؤتما به؛ وهو محال.

والجواب:

لا نسلم إنه يلزم من صدور المعصية عن النبي أمر ممتنع.

قولهم: إنه يلزم أن يكون استحقاقه للعقاب على معصية يزيد على استحقاق غيره.

فنقول: إن أردتم باستحقاقه للعقاب أنه يجب على الله- تعالى- أن يعاقبه؛ فهو باطل بما أسلفناه من امتناع ذلك على الله تعالى-

وإن أردتم به ملازمة العقاب له سمعا؛ فهو أيضا ممنوع فلئن قلتم دليله قوله- تعالى-: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٨]، وقوله- تعالى-: ﴿ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ ﴾ [النجم: ٣١]، وقوله- تعالى-: ﴿ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ﴾ [فصلت: ٤٦]، إلى غير ذلك من الآيات.

قلنا: أولا لا نسلم وجود صيغة العموم في الأشخاص في هذه الآيات على ما عرف من أصلنا.

وإن سلمنا العموم في الأشخاص؛ فلا نسلم العموم في قوله- تعالى-: ﴿ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ [الزلزلة: ٨]، وكذلك في الإساءة؛ بل هو مطلق، وقد عمل به في الكفر، والكبائر والمطلق إذا عمل به في صورة، خرج عن أن يكون حجة في غيرها.

وإن أردتم به جواز عقابه عقلاه؛ فهو كذلك عندنا، وإن كان ممتنعا سمعا.

وإن أردتم به غير ذلك: فبينوه.

وإن سلمنا لزوم العقاب على المعصية. ولكن لا نسلم لزوم المساواة، ولفظ السيئة في الآيتين مطلق، وقد عمل به في صورة فلا يكون حجة.

كيف وإن ما ذكروه وإن دل على امتناع صدور المعصية منه في حالة النبوة؛ فليس فيه ما يدل على امتناعها قبل النبوة.

وقولهم: يلزم منه أن يكون فاسقا غير مقبول الشهادة، ممنوع، إذ الكلام إنما هو في جواز ارتكاب الصغيرة من غير مداومة عليها، وذلك عندنا غير موجب للفسق، ورد الشهادة.

قولهم: يلزم من ذلك إيذاء النبي ﷺ بالإنكار عليه؛ وهو غير جائز

قلنا: الإنكار عليه بتقدير صدور المعصية منه: إما أن يكون مشروعا، أو غير مشروع.

فإن كان الأول: فاللعن بفعل ما هو مشروع ممتنع بالإجماع.

وإن كان الثاني: فقد امتنع لزوم إيذاء النبي ﷺ.

قولهم: إما أن نكون مأمورين باتباعه، أو غير مأمورين.

قلنا: غير مأمورين باتباعه في المعصية، وما ذكروه من آيات الاتباع فعامة. وقوله: تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ [الأعراف: ٢٨]. خاص، والخاص مقدم على العام.

قولهم: يلزم أن يكون من أهل جهنم.

لا نسلم به، وقوله- تعالى-: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾ [الجن: ٢٣] لا نسلم صيغة العموم في كل الأشخاص.

وإن سلمنا صيغة العموم في الأشخاص؛ فلا نسلم إنه يلزم من ا لعموم في الأشخاص العموم في الأحوال ولهذا فإنه لو قال لزوجاته: من دخلت

منكن الدار؛ فهي طالق. فإنه وإن كان عاما في الزوجات؛ فلا يكون عاما لكل دخول، ولهذا فإنه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول؛ فكذلك لا يلزم من العموم في الأشخاص فيما نحن فيه العموم في المعصية.

وإن سلمنا العموم في كل معصية لكنه مخصوص بالإجماع، وبقوله- تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ والعام بعد التخصيص لا نسلم أنه يبقى حجة وإن علمنا أنه حجة غير أنا قد بينا جواز صدور الصغائر عن الأنبياء، والإجماع منعقد على نجاتهم من النار؛ فيجب إخراجهم من العموم جمعا بين الأدلة بأقصى الإمكان.

قولهم: يلزم من ذلك أن يكون ظالما لنفسه، وأن يكون ملعونا.

لا نسلم ذلك: وقوله- تعالى- ﴿ أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[هود: ١٨] لا يعم كل ظالم؛ بل هو خاص في الظالمين ﴿ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبۡغُونَهَا عِوَجٗا وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ كَٰفِرُونَ ﴾ [الأعراف: ٤٥] على ما نطقت به الآية، وذلك غير مقصور في حق من اقتصر على فعل الصغيرة؛ فلا تكون الآية متناولة له.

قولهم: ويلزم منه أن لا ينال عهد الله، وأن العهد هو الإمامة.

قلنا: فقد قال غير ابن عباس من أهل التفسير: معناه ليس في عهدي أن ينال الظالمون جزائي، وثوابي يوم القيامة. وليس في ذلك ما يدل على أنه لا يثبت، وإن كان ليس في عهده، وليس أحد التفسيرين أولى من الآخر.

وإن سلمنا أن المراد بالعهد ما ذكروه، غير إن العاصي كان ظالما في نفس الأمر لنفسه.

ولكن لا نسلم العموم في لفظ الظالمين.

وإن سلمنا صيغة العموم فيه؛ فيجب تخصيصه بالظالمين أصحاب الكبائر، جمعا بينه، وبين ما ذكرناه من الأدلة؛ فإن الجمع أولى من التعطيل.

الشبهة الثالثة:

لو وجدت المعاصي من الأنبياء؛ لكانت الملائكة أفضل منهم؛ لأن الملائكة معصومون على ما يأتي تحقيقه. والأنبياء غير معصومين، فقد قال الله- تعالى-: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [ص: ٢٨]. وقال- تعالى-: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣]. واللازم ممتنع بالإجماع من الأشاعرة والشيعة.

والجواب:

لا نسلم الملازمة.

قولهم: الملائكة معصومون. ممنوع على ما يأتي.

وإن سلمنا أن الملائكة معصومون؛ ولكن لا نسلم أن الأنبياء أفضل على ما هو مذهب القاضي أبي بكر، وجماعة من أصحابنا.

الشبهة الرابعة:

هو أن الله- تعالى- قد وصف بعض الأنبياء بالإخلاص. وذلك كقوله تعالى- في حق إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب ﴿ إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ﴾ [ص: ٤٦] وقوله- تعالى- في حق يوسف- عليه السلام- ﴿ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [يوسف: ٢٤] وقد قال- تعالى- حكاية عن إبليس ﴿ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [الحجر: ٣٩، ٤٠] وذلك يدل على امتناع صدور المعصية منهم. وإلا لما كان الاستثناء صحيحا.

والجواب:

أن ما ذكروه فهو حكاية عن مقال إبليس؛ ولا حجة فيه.

وإن سلمنا أن قوله حجة غير أنه يجب حمل الإغواء على الاضلال، والإشراك بالله- تعالى- جمعا بينه، وبين ما ذكرناه من الأدلة. والشرك ممتنع

في حق الأنبياء بالإجماع منا، ومن الخصوم.

الشبهة الخامسة.

قوله- تعالى-: ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سبأ: ٢٠]. ولا جائز أن يكون المستثنى غير الأنبياء، وإلا كان غير النبي أفضل من النبي؛ لما تقدم؛ وهو خلاف الإجماع.

وإن كان المستثنى هو الأنبياء لزم امتناع صدور المعصية عنهم وإلا كانوا متبعين لإبليس؛ وهو خلاف النص.

والجواب:

إنه يجب أن يحمل قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ ﴾ في اتباعه في كبائر الذنوب فاتبعون فيما صدق عليه ظنه من كبائر الذنوب جمعا بينه، وبين ما ذكرناه من الأدلة، والكبائر؛ فغير واقعة من الأنبياء بإجماع المسلمين قبل الأزارقة.

الأصل السادس

فيما قيل من عصمة الملائكة، والتفضيل بينهم وبين الأنبياء عليهم السلام

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: فيما قيل من عصمة الملائكة عليهم السلام.

الفصل الثاني: فيما قيل من التفضيل بين الملائكة، والأنبياء عليهم السلام.

الفصل الأول

فيما قيل من عصمة الملائكة عليهم السلام

وقد اختلف المتكلمون في ذلك نفيا، وإثباتا محتجين في كل واحد من الطرفين بحجج، وها نحن نذكر الأشبه منها، وننبه على ما فيها.

أما القائلون بنفي العصمة: فقد احتجوا بحجتين:

الحجة الأولى:

هي إن إبليس كان من الملائكة، وقد عصى بمخالفة أمر الله- تعالى- له بالسجود لآدم. ودليل أنه كان من الملائكة وقد عصى بمخالفة أمر الله- تعالى- أمران:

الأول: أنه استثناه من الملائكة، وذلك يدل على أنه جنسهم.

الثاني: أن الأمر بالسجود لآدم إنما كان للملائكة. بدليل قوله- تعالى-: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾ [البقرة: ٣٤]، ولو لم يكن إبليس من الملائكة؛ لما كان عاصيا، ولا مخالفا للأمر؛ لأن أمر الملائكة لا يكون أمرا له، ودليل عصيانه قوله- تعالى-: ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾.

الحجة الثانية:

قوله- تعالى-: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠]. وفي الآية احتياجات كثيرة غير أنا نقتصر على ما هو الأشبه منها وذلك من أربعة أوجه: -

الوجه الأول:

إنهم ذكروا ذلك بطريق الاعتراض على الله- عز وجل- والإنكار لفعله؛ وذلك من أعظم الذنوب.

الوجه الثاني:

أنهم اغتابوا بني آدم، ونسوهم إلى الفساد، وسفك الدماء، والغيبة ذنب لقوله- تعال: -﴿ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ﴾ [الحجرات: ١٢]. نهى عن الغيبة، والنهي ظاهر في التحريم، ثم شبه ذلك بأكل لحم الميت، والمشبه به حرام، فذلك ما شبه به. ولولا أن الغيبة معصية؛ لما كان ذلك.

الوجه الثالث:

إنهم كذبوا فيما نسبوا بني آدم إليه، إذ ليس كان بني آدم كذلك، والكذب معصية أيضا.

الوجه الرابع:

أنهم نسبوا أنفسهم إلى التسبيح، والتقديس بعد الطعن في بني آدم على طريق الترفع، والتعلي؛ وذلك عجب منهم بأنفسهم؛ والعجب من الذنوب المهلكة.

فإن قيل: لا نسلم أن إبليس كان من الملائكة؛ بل كان من الجن وهو أبو الجن كما قاله ابن مسعود، والزهري، والحسن، وغيرهم، ويدل عليه قوله- تعالى-: ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ ﴾ [الكهف: ٥٠] والجن ليسوا من الملائكة لوجوه ثلاثة:

الأول: قوله- تعالى-: ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ۝٤٠ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ﴾ [سبأ: ٤٠، ٤١]. وذلك يدل على أن الجن من غير جنس الملائكة.

الثاني: هو إن إبليس له ذرية على ما قال- تعالى-: ﴿ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى ﴾ [الكهف: ٥٠]. والملائكة لا ذرية لهم، لأن

الذرية لا تكون إلا من ذكر، وأنثى. والملائكة لا إناث فيهم بدليل قوله- تعالى-: ﴿ وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا ﴾ [الزخرف: ١٩] بطريق الإنكار، والتهديد لقائله؛ لقوله- تعالى-: ﴿ سَتُكْتَبُ شَهَـٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ﴾.

الثالث: إن إبليس مخلوق من النار؛ لقوله- تعالى- حكاية عن قول إبليس: ﴿ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾[الأعراف:١٢] والملائكة مخلوقون من النور.

وعلى هذا فلا يمتنع استثناؤه من الملائكة وإن لم يكن من جنسهم كما في قوله- تعالى-: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَـٰمًا سَلَـٰمًا ﴾ [الواقعة: ٢٥، ٢٦]، وقوله تعالى لا إله إلا الله استثناء من غير الجنس الذي نفاه. وأما عصيانه بمخالفة الأمر؛ فليس لدخوله في أمر الملائكة؛ بل لأنه كان قد أمر بالسجود على الانفراد، بدليل قوله- تعالى-: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف: ١٢] وذلك يدل على تخصيصه بالأمر.

وأما الآية الأخرى؛ فلا نسلم دلالتها على عصيان الملائكة.

وقولهم في الوجه الأول من الحجة الثانية: أنهم ذكروا ذلك على طريق الاعتراض على الله- تعالى- والإنكار عليه في قوله- تعالى- من غير مسلم؛ بل إنما سألوا؛ ليعلموا ذلك كما قال الأخفش، وثعلب وقال آخرون من أهل التفسير. لم يذكروا ذلك عن طريق الاستعلام، والاستفهام كقوله- تعالى-: ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٧]؛ بل إنما ذكروا ذلك- وإن كانت صورته صورة استفهام- على طريق الإثبات؛ تصديقا لله- تعالى- فيما أخبرهم به. وذلك إن الله- تعالى- أخبرهم بأنه يجعل في الأرض من يفسد، ويسفك الدماء فقالوا تصديقا له تعالى ﴿ أَتَجْعَلُ

فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ ﴾ [البقرة: ٣٠]، والمراد به تجعل، ويجوز في لغة العرب أن يطلق ما لفظه لفظ الاستفهام، والمراد به الإثبات. قال جرير:

ألستم خير من ركب المطايا   وأندى العالمين بطون راح

أي أنتم خير من ركب المطايا. وقد قال بعض أهل التفسير: إنما ذكروا ذلك على طريق التعجب عند أنفسهم من ذلك. وعلى كل تقدير فلا يكون ذلك منهم بطريق الإنكار.

وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكرتموه من الوجه الثاني، والثالث أيضا.

وقولهم في الوجه الرابع: إنهم ذكروا ذلك على طريق الترفع، والتعجب؛ ليس كذلك.

بل إنما ذكروه عن طريق الإخبار بالانقياد لله- تعالى والطاعة، والتعظيم لشأنه، والتذلل بين يديه، كما في قوله الواحد منا لغيره إذا أراد التذلل بين يديه، أنا عبدك وخديمك وقائم بخدمتك.

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وقوع الذنوب من الملائكة؛ فهو معارض بما يدل على عدمه، وبيانه من وجهين:

الأول: قوله- تعالى- في صفة الملائكة ﴿ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴾ ومن هذا صفته؛ لا يتصور صدور الذنب منه؛ لأنه في حالة صدور الذنب منه؛ يستدعي الفتور في التسبيح؛ وهو خلاف مدلول الآية.

الثاني: قوله- تعالى- في صفتهم ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [النحل: ٥٠]. وقوله- تعالى-: ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٧]. وذلك يدل على عدم المعصية في حقهم؛ لأن المعصية: إما بمخالفة الأمر، أو النهي.

لا جائز أن يقال إنها في حقهم بمخالفة الأمر؛ إذ هو خلاف النص.

ولا جائز أن يقال إنها بمخالفة النهي؛ لأن النهي عن الشيء أمر بأحد

أضداده، ومخالفة النهي: إنما تكون بارتكاب المنهي عنه، وارتكاب المنهي عنه يلزم منه أن لا يكون قد تلبس بضد من أضداد المنهي؛ وفيه مخالفة الأمر؛ وهو خلاف مدلول الآية.

والجواب:

قولهم: لا نسلم إن إبليس كان من الملائكة.

قلنا: دليله ما ذكرناه.

قولهم: إنه كان من الجن.

قلنا: ولا منافاة بين الأمرين. فإنه قد قال ابن عباس، وهو ترجمان القرآن، وغيره من المفسرين: إن إبليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجنة؛ لأنهم كانوا خزان الجنان. ولا يخفى أن التوفيق بين النقلين، وموافقة ما ذكرناه من الدلالة السمعية؛ أولى مما ذكروه. وقوله- تعالى-: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ [الأنعام: ٢٢]. الآية عنه جوابان: -

الأول: لا نسلم صيغة العموم في الملائكة.

والثاني: سلمنا العموم، غير إنه قد ذكر أهل التفسير أن الجن ولد الجان، وكان ساكنا في الأرض قبل خلق الله- تعالى- لآدم، وهم طائفة من سكان الأرض يعبر عنهم بالجن، لاستتارهم، وليس من قبيل الملائكة الذين هم خزان الجنان. وعلى هذا: فيجب حمل الآية على الجن الذين ليسوا من جنس الملائكة جمعا بين الأدلة.

قولهم: إن إبليس له ذرية.

قلنا: ليس في ذلك ما ينافي كونه من الملائكة.

قولهم: إن الذرية لا تكون إلا من ذكر، وأنثى؛ مسلم.

قولهم: الملائكة لا إناث فيهم.

قلنا: إنما يلزم أن يكون في الملائكة إناثا، أن لو امتنع حصول الذرية من جنسين، وما المانع أن تكون ذرية إبليس منه، مع كونه من جنس الملائكة، ومن غير جنسه.

قولهم: إن إبليس مخلوق من النار. والملائكة من النور.

قلنا: فلا منافاة أيضا بين كون إبليس من جنس الملائكة وإن كان أصل خلقه، خلاف أصل خلق باقي الملائكة.

قولهم: إنه يجوز الاستثناء من غير الجنس كما ذكروه.

قلنا: مسلم، غير إن الأصل: إنما هو الاستثناء من الجنس، ولذلك كان هو الغالب، المتبادر إلى الفهم من الاستثناء.

قولهم: إن إبليس لم يكن داخلا في عموم أمر الملائكة؛ بل كان مأمورا على انفراده.

قلنا: لا نسلم ذلك، فإنه لم يرد غير قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ [البقرة: ٣٤] وقوله- تعالى-: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾. ليس فيه ما يدل على تخصيصه بالأمر. فإن ذلك يصح وإن كان داخلا في عموم أمر الملائكة.

قولهم: في الآية الأخرى.

لا نسلم دلالتها على عصيان الملائكة.

قلنا: دليله ما سبق.

قولهم: إنهم إنما سألوا ليعلموا لا أنهم ذكروا ذلك على طريق الاعتراض فهو ممتنع لوجهين.

الأول: إنه أجابهم بقوله- تعالى-: ﴿ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠]، ولو كان ذلك منهم على طريق الاستعلام؛ لما حسن الجواب بمثل هذا الجواب؛ بل كان الواجب أن يجاب بنعم، أو لا.

الثاني: قال مقاتل: المراد من قوله- تعالى-: ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ٣١]: أي في قولكم: إني جاعل في الأرض من يفسد فيها؛ ويدل ذلك على أن قولهم: إنما كان ذلك بطريق الإخبار، لا أنه كان بطريق الاستعلام.

وبهذين الوجهين يبطل أيضا ما ذكروه من الوجه الثاني: إنهم ذكروا ذلك على طريق الإثبات تصديقا لله- تعالى- فيما أخبرهم به، ويزيد وجه آخر وهو إنه لم ينقل من قوله- تعالى- غير قوله: ﴿ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ ﴾ [البقرة: ٣٠]. الآية فتقدير كلا آخر غير منقول، ولا دليل يدل عليه؛ ممتنع.

وبما ذكرناه من الوجهين الأولين يندفع قولهم: إنما ذكروه ذلك على طريق التعجب عند أنفسهم.

قولهم: إنما قالوا: ﴿ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠]. على سبيل التذلل، والخضوع.

قلنا: العادة جارية بأن من قال فلان فاسق، ومرتكب الذنوب وأنا عبد الله ولا أعصيه، إنه إنما يذكر ذلك على طريق التعظيم والترفع، ولذلك نستقبح منه ذلك في العرف والعادة، ولو كان كما ذكروه؛ لما كان ذكره مستقبحا، وإذا كان ذلك هو الظاهر من كلامهم؛ فالعدول عن الظاهر إلى غيره من غير دليل ممتنع كما ذكروه من المعارضة في الوجه الأول.

فلا نسلم صيغة العموم في أشخاص الملائكة، وإن سلمنا ولكن لا نسلم العموم بالنسبة إلى كل زمان.

وإن سلمنا صيغة العموم بالنسبة إلى زمان، غير إنه مخصوص بقوله- تعالى-: حكاية عنهم ﴿ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ ﴾ [البقرة: ٣٠]. فإن ما مثل هذا القول، ليس تسبيحا، وفي حالة ذكره لا

يكونون مسبحين، والتخصيص من أسباب الضعف والهو. وما ذكرناه من الدلائل غير مخصصة؛ فكانت أولى.

وإن سلمنا امتناع خلوهم من التسبيح، ولكن ليس في ذلك ما يدل على امتناع صدور كل معصية منهم؛ بل إنما يدل على امتناع صدور كل معصية تكون مضادة للتسبيح، ولا يلزم من امتناع بعض المعاصي؛ امتناع كل معصية.

وما ذكروه في الوجه الثاني من المعارضة.

لا نسلم أيضا العموم في أشخاصهم، ولا في حالتهم.

وإن سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم إنه يلزم من امتناع المعصية بجهة مخالفة الأمر، امتناع المعصية بجهة مخالفة النهي.

قولهم: إن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده.

ممنوع، ولا مانع عندنا من النهي عن الشيء مع عدم الأمر بجميع الأضداد؛ بل ولا مانع أن يكون الأمر بالشيء وضده على ما حققناه في مسألة تكليف ما لا يطاق.

وبالجملة: فهذه المسألة ظنية، سمعية، والترجيح فيها لكل أحد على حسب ما يتفضل الله- تعالى- عليه من المنة، وجودة القريحة كما في غيرها من المسائل الاجتهادية.

الفصل الثاني
فيما قيل في التفضيل بين الملائكة والأنبياء عليهم السلام (١)

مذهب أكثر أئمتنا، والشيعة، وأكثر الناس أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة.

وذهبت الفلاسفة، والمعتزلة، والقاضي أبو بكر من أصحابنا: إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء.

احتج أصحابنا بأن آدم أفضل من الملائكة، وبيان كونه أفضل من الملائكة أن الملائكة أمروا بالسجود لآدم لقوله- تعالى-: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤].

وقوله- تعالى- للملائكة: ﴿ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [ص: ٧١، ٧٢]، وأمرهم بالسجود له مع أن السجود من أعظم أنواع الخدمة، والتذلل بين يدي المسجود له؛ فدل على أن آدم- عليه السلام- أفضل عند الله- تعالى- من الملائكة، على ما هو المعتاد المتعارف.

وذلك لا يخلو: إما أن يكون في حالة كونه نبيا، أو قبل النبوة. فإن كان الأول: فهو المطلوب.

وإن كان الثاني: فلا يخفى أنه إذا كان قبل نبوته أفضل من الملائكة؛ فبعد نبوته؛ أولى أن يكون أفضل.

فإن قيل: ما ذكرتموه: إنما يصح أن لو تصور السجود الحقيقي وهو

---

(١) انظر: اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل(ص٣٠٦)، والفصل في الملل والنحل (٣/ ١٠٠) (٤/٢، ٢١). والتعرف لمذهب أهل التصوف (ص٦٩)، ولمعة الاعتقاد (ص٣٠)، والنبوات (ص٢٢).

وضع الجبهة على محل السجود في حق الملائكة.

وهو غير مسلم؛ فإن ذلك: إنما يتصور بالنسبة إلى الأجسام المتحيزة المتنقلة، والملائكة؛ فلا نسلم إنها أجسام، ولا جواهر متحيزة حتى نتصور عليها الحركة، والانتقال؛ بل هي جواهر بسيطة معقولة مبرأة عن الحلول في المواد، وهي مع ذلك: إما غير متعلقة بعلائق المادة: كالعقول. وإما متعلقة بعلائق المادة: كالنفوس الفلكية.

سلمنا تصور السجود الحقيقي في حقها؛ ولكن ما المانع أن يكون المراد بأمرها بالسجود، التواضع الملازم للسجود تعبرة باسم الشيء عما يلازمه، ومن تواضع لغيره، لا يدل ذلك على أنه أنقص مرتبة من ذلك الغير، ودليل هذا التأويل ما سيأتي.

سلمنا إن المراد به حقيقة السجود، ولكن لا نسلم أن السجود كان لآدم؛ بل كان لله- تعالى- وآدم قبلة له، وقبلة السجود لا تكون أفضل من الساجد إليها.

سلمنا إن السجود كان لآدم، ولكن لا نسلم دلالة ذلك على كون آدم أفضل من الملائكة، إلا أن يكون عرف الملائكة في السجود للغير كعرفنا؛ وهو غير مسلم.

وما المانع أن يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا، ورتبة المسلم، لا يلزم أن تكون أنقص من رتبة المسلم عليه.

سلمنا أن عرفهم في السجود للغير كعرفنا؛ لكن ما المانع أن يكون أمرهم بالسجود له، لا لفضله بالنسبة إليهم، بل بطريق الابتلاء والامتحان؛ ليتبين المطيع من العاصي منهم.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن آدم أفضل من الملائكة، لكن ليس فيه ما يدل على تفضيل جملة الأنبياء على الملائكة.

سلمنا دلالته على تفضيل جملة الأنبياء على الملائكة، غير أنه معارض بما يدل على تفضيل الملائكة على الأنبياء، وبيانه من جهة المعقول، والمنقول.

أما من جهة المعقول:

فهو أن أشخاص الملائكة جواهر روحانية، نورانية، علوية في جوار ربّ العالمين دائمة غير كائنة، ولا فاسدة، وهي مبادئ جميع الموجودات الكائنة الفاسدة، مختصة بالهياكل العلوية الشريفة، والكواكب السيارة المدبرة لها في عالم الكون والفساد، غير محجوبة عن تجلي الأنوار. القدسية لها، ولا ممنوعة من الالتذاذ بها في وقت من الأوقات، ولا في حالة من الحالات، لنوم ولا غفلة، ولا شهوة، ولا غضب، ولا غيره؛ بل هي في الالتذاذ، والنعيم بما تشاهده، وتطالعه من العالم القدسي، والنور الرباني دائما أبد سرمدا، بخلاف أشخاص الأنبياء عليهم السلام؛ فإنها أجسام كثيفة، مظلمة كائنة فانية فاسدة، معلولة للملائكة، محجوبة في أكثر الأوقات بما يستولي عليها من الغفلة، والذهول، والغضب، والمرض، والهم، والشهوة، والنوم، وغير ذلك من الأسباب المانعة من هذه الكمالات، وحصول هذه الالتذاذات؛ فكانت أنقص رتبة من الملائكة.

وأما من جهة المنقول:

فمن خمسة عشر وجها: -

الأول: قوله- تعالى- في وصف الملائكة: ﴿ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٩]، وصفهم بأنهم عنده وليس المراد به الجهة، إذ لا جهة له؛ فيتعين أن تكون العندية بمعنى الفضيلة، المزية في الرتبة، واستدل بعدم استكبارهم عن عبادته، على امتناع استكبار البشر عن عبادته بطريق الأولى، وذلك دليل مزيتهم، وعلو مرتبتهم بالنسبة إلى البشر فإنهم لو كانوا مساوين لهم، أو أنقص منهم؛ لما حسن هذا الاستدلال.

الثاني: إن عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر؛ فكان ثوابها أكثر، ولا معنى لكونهم أفضل، غير أن ثوابهم أكثر. وبيان أن عباداتهم أشق؛ لأنها مستمرة، منفصلة، لا يلحقها انقطاع ولا فتور بغفلة، ونوم، وغيره لقوله- تعالى-: ﴿ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٠]، وأنها أكثر؛ لطول أعمار الملائكة بالنسبة إلى أعمار البشر، وما كان كذلك؛ فهو لا محالة أشق.

وأما أن ثوابهم أكثر: فدليله النص، والمعنى:

أما النص: فقوله عليه- الصلاة والسلام- لعائشة- رضي الله عنها-: «ثوابك على قدر نصبك [١] »

وأما المعنى: فهو أن زيادة المشقة، لو لم تقتض زيادة الثواب؛ لكان التكليف بها، وتحملها خليا عن المقصود، متجردا عن الحكمة؛ وهو ممتنع.

الثالث: أن عبادات الملائكة أسبق لا محالة من عبادات البشر، والسابق إلى العبادة أفضل من المسبوق لقوله- تعالى-: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ﴾ [الواقعة: ١٠، ١١].

الرابع: إن اشتغال الملائكة بالعبادة دائم، غير منقطع على ما سبق، وذلك لا يقع معه الإقدام على المعصية، والأنبياء وإن كانوا معصومين من الكبائر؛ فغير معصومين من الصغائر، كما سبق، وقوله عليه- الصلاة والسلام- «ما منا إلا من عصى، أو هم بالمعصية إلا يحيى بن زكريا ». فكانت الملائكة لذلك أتقى والأتقى أفضل؛ لقوله تعال: ﴿ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ ﴾ [الحجرات: ١٣].

---

(١) حديث صحيح: رواه مسلم (١٢١١)، والحاكم في المستدرك (٦٤٤/١)، والبيهقي في الكبرى (٣٣٢/٤) والدارقطني في سننه (٢٨٦/٢)، وأحمد في المسنـــد (٤٣/٦)، وعلقه البخاري (٧٧٩/٣) فتح.

الخامس: قوله- تعالى-: ﴿ يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا ۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ ﴾ [النبأ: ٣٨]. وقوله- تعالى-: ﴿ وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ ﴾ [الزمر: ٥٧].

ووجه الاحتجاج به: أنه إنما ذكر للتنبيه على عظمة الله تعالى- وجلاله، وعلو شأنه، ولو كان ثم من هو أفضل؛ لكان ذكره من هذا المقام أولى.

السادس: قوله- تعالى- خطابا لجمله البشر: ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۝١٠ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴾ [الانفطار: ١٠، ١١].

ووجه الاحتجاج به: إنه جعل الملائكة حفظة للبشر عن المعاصي، والحافظ عن المعصية، لابد وأن يكون أبعد عنها من المحفوظ؛ فيكون أفضل من المحفوظ. وإنه جعل كتابتهم حجة للبشر، وعليهم. ولو كان البشر أفضل منهم؛ لكان الأمر بالعكس.

السابع: قوله- تعالى-: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

ووجه الاحتجاج به: أنه ابتدأ بنفسه عز وجل، ثم بملائكته، ثم بكتبه، ثم برسله، والتقديم في الذكر دليل التقدم، بالشرف والفضيلة عرفا، وعادة. ولهذا وقع التنازع على عهد رسول الله ﷺ لما كتب كتاب الصلح بينه وبين المشركين في تقديم اسمه، وقال عمر للشاعر القائل: كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا.

لو قدمت الإسلام لأعطيتك. وذلك يدل على أفضلية المتقدم، والأصل في العرف الشرعي أن يكون على وفق العرف العادي، لقوله ﷺ «ما رآه المسلمون حسنا؛ فهو عند الله حسن » وفي معنى هذه الآية قوله- تعالى-: ﴿ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [الحج: ٧٥].

الثامن: إن الملائكة أعلم من الأنبياء؛ فكانوا أفضل منهم لقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر: ٩]، وبيان أن الملائكة أعلم: إما بالنسبة إلى ذات الله- تعالى- وصفاته، ومخلوقاته العلوية، والسفلية؛ فلأنهم أطول أعمارا وأكثر مشاهدة لها من الأنبياء.

وإما بالنسبة إلى الأمور النقلية، والقضايا الشرعية: فلأنهم عالمون بجملتها، وأن ما يحصل للأنبياء من العلم بها إنما هو بواسطة الوحي، وتبليغ الملائكة لهم ذلك.

ولهذا قال الله- تعالى- في حق محمد ﷺ - ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴾ [النجم: ٥] أي جبريل، والمعلم لابد وأن يكون أعلم من المتعلم.

التاسع: قوله- تعالى- في حق جنس الإنس: ﴿ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ [الإسراء: ٧٠]. وذلك يدل بمفهومه على أنهم ليسوا أفضل من جميع المخلوقات. ومن المعلوم أنهم أفضل من جميع الجمادات، والحيوانات العجماوات، والجن، والشياطين فلو كانوا أفضل من الملائكة؛ لكانوا أفضل من جميع المخلوقات؛ وهو خلاف مفهوم الآية.

العاشر: قوله- تعالى-: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ ﴾ [النحل: ٢] وقوله تعالى: ﴿ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلاً ﴾ [فاطر: ١]. ووجه الاحتجاج به: أنه قضى بكون الملائكة رسلا، وإنما يكونون رسلا إلى الأنبياء، والنبي إنما يكون رسولا إلى من ليس بنبي. ولا يخفى أن الرسول إلى أمة من الرسل، يكون أفضل من الرسول إلى أمة ليسوا برسل، ولا فيهم رسول.

الحادي عشر: قوله- تعالى- في حق يوسف عليه السلام: ﴿ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ [يوسف: ٣١]. والمشبه بالشيء،

يكون دون ذلك الشيء.

الثاني عشر: قوله- تعالى- لمحمد ﷺ-: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ ﴾ [الأنعام: ٥٠]. ذكر ذلك في معرض سلب التعظيم، ونفى الترفع والنـــزول عن هذه الدرجات؛ وذلك يدل على أن حال الملك أفضل وأشرف من حال النبي.

الثالث عشر: قوله- تعالى-: ﴿ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ ﴾ [الأعراف: ٢٠]. وذلك يدل على أن حال الملك أفضل من جنس البشر.

الرابع عشر: قوله- تعالى-: ﴿ لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء: ١٧٢]. ووجه الاحتجاج به، أنه ابتدأ بالمسيح، وثنى بالملائكة المقربين؛ وذلك يدل على أن الملائكة أفضل من المسيح، كما يقال إن فلانا لا يستنكف الوزير عن خدمته له ولا السلطان. ولا يقال ذلك بالعكس؛ إذ هو مستقبح عرفا وعادة.

الخامس عشر: قوله- تعالى- في وصف جبريل باتفاق المفسرين: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ۝ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ ﴾ [التكوير: ١٩ - ٢١] ثم قال- تعالى- في وصف محمد ﷺ بعد ذلك ﴿ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ ﴾ ولو كان محمد- عليه الصلاة والسلام- مساويا لجبريل في صفات الكمال، أو أفضل منه؛ لكان الاقتصار في وصفه على ذلك بعد وصف جبريل بما وصف به؛ غضا من منصبه، وتنقيصا من أمره، وتحقيره لشأنه؛ وهو ممتنع.

والجواب:

قولهم: لا نسلم تصور السجود الحقيقي في حق الملائكة.

قلنا: دليل تصوره أنه لا يلزم المحال من فرض وجوده لذاته عقلا، ولا

معنى للمكن غير هذا.

قولهم: الملائكة ليست أجساما متحيزة، ولا قابلة للانتقال والحركة.

قلنا: دليل كونها أجساما قابلة للحركة،والانتقال، قوله تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ ﴾ [النحل: ٢]، وصفهم بالنزول، والنزول حقيقة في الحركة، والانتقال، الأصل في الإطلاق الحقيقة.

قولهم: ما المانع أن يكون المراد بالسجود ما هو لازم من التواضع.

قلنا: لأنه تجوز، والأصل إطلاق اللفظ على حقيقته، وما يذكرونه من دليل التجوز؛ فسيأتي إبطاله.

قولهم: لا نسلم أن السجود كان لآدم.

عنه جوابان:

الأول: هو أن إضافة السجود لآدم في قوله تعالى: ﴿ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤] كإضافته إلى الله- تعالى- في قوله: ﴿ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ ﴾ [فصلت: ٣٧]، ويلزم من اتحاد اللفظ الدال على اتحاد المدلول المفهوم منه نفيا للاشتراك والتجوز عن اللفظ؛ إذ هو خلاف الأصل، وليس المراد منه في حق الله- تعالى- أن يكون الله- تعالى- قبلة للسجود؛ بل المراد منه المبالغة في الخدمة، والتذلل؛ فكذلك في حق آدم.

الثاني: هو أن قول إبليس ﴿ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾ [الإسراء: ٦٢] يدل على أن الأمر بالسجود لآدم: إنما كان بطريق التفضيل له على الملائكة، ولو كان قبلة للسجود كما ذكروه؛ لما كان كذلك، وبهذا يندفع ما ذكروه من السؤالين الآخرين بعده.

قولهم: ليس في ذلك ما يدل على تفضيل جملة الأنبياء على الملائكة.

عنه جوابان:

الأول: أن القائل قائلان: قائل يقول بتفضيل جملة الأنبياء على جملة الملائكة وقائل يقول بتفضيل جملة الملائكة على جملة الأنبياء. والإجماع من الفريقين منعقد على امتناع التفضيل، فمهما سلم تفضيل بعض الأنبياء على الملائكة؛ لزم تفضيل كل نبي عليهم عملا بموافقة الدليل في البعض، ولضرورة امتناع خرق الإجماع في التفضيل.

الثاني: أنه إذا ثبت فضل آدم- عليه السلام- على الملائكة فمن كان مساويا له من الأنبياء في الفضيلة، أو كان افضل منه؛ لزم أن يكون أفضل من الملائكة ضرورة، وذلك كاف في إثبات فضيلة البعض، وإبطال قول الخصم بتفضيل الملائكة على جملة الأنبياء.

قولهم: ما ذكرتموه معارض بما يدل على فضل الملائكة على الأنبياء.

قلنا: لا نسلم وجود المعارض.

قولهم: أشخاص الملائكة جواهر روحانية.

قلنا: فضيلة أشخاص الملائكة على أشخاص الأنبياء: إما من جهة كونها جواهر، وإما من جهة اتصافها بما ذكروه من الصفات.

فإن كان الأول: فإنما يصح أن لو اختلفت أنواع الجواهر؛ وهو غير مسلم على ما سبق من أصلنا.

وإن كان الثاني: فلابد من النظر في كل واحد مما ذكروه من الصفات.

أما قولهم: إنها روحانية: إن أرادوا به أنها أرواح لغيرها؛ فغير مسلم؛ بل هي أجسام ذوات أرواح حية، عالمة، قادرة، مريدة كغيرها من الأحياء.

وإن أرادوا بذلك اتصافها بالروح، والراحة؛ فمسلم؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على فضيلتها بالنسبة إلى الأنبياء، وإلا كان من اتصف بالروح، والراحة أكمل، وأفضل ممن يواظب على العبادات الشاقة، ويلزم من ذلك أن

يكون بعض أمة النبي بالنظر إلى هذا المعنى، أفضل من النبي؛ وهو ممتنع. وإن أرادوا غير ذلك؛ فلابد من تصوره، والدلالة عليه.

وقولهم: إنها نورانية:

قلنا: إما أن يريدوا بها أنها نيرة، وذات نور، أو غير ذلك.

فإن كان الأول: فلا يدل على كونها أفضل من الأنبياء، وإلا كانت النار أفضل منهم؛ وهو محال. وإن كان الثاني: فهو غير معقول، فلابد من تصويره.

وقولهم: إنها علوية.

قلنا: والمفهوم من ذلك غير خارج عن كونها في حيز الملأ الأعلى، وذلك أيضا لا يوجب فضيلتها بالنسبة إلى الأنبياء، وإلا كانت أجرام السماوات أفضل من الأنبياء، وهو خلاف الإجماع من المسلمين.

وقولهم: إنها دائمة غير كائنة، ولا فاسدة.

قلنا: فهو ممنوع، على ما سلف بيانه في حدوث كل موجود سوى الله- تعالى.

قولهم: إنها مبادئ سائر المخلوقات.

قلنا: ممنوع على ما تقدم من بيان أنه لا خالق، لا موجد إلا الله تعالى.

قولهم: إنها غير محجوبة على تجلي الأنوار القدسية لها أبدا سرمدا من غير انقطاع.

قلنا: إنما يصح أن لو امتنع في حقهم المعاصي؛ وهو غير مسلم على ما سبق.

قولهم: إنه- تعالى- وصف الملائكة بأنهم عنده.

قلنا: غايته الدلالة على الفضيلة، وليس فيه ما يدل على الأفضلية، ثم هو عارض بقوله في حق البشر ﴿ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ [القمر:

٥٥] وقوله ﷺ حكاية عن ربه- تعالى- أنا عند المنكسرة قلوبهم [(١)]؛ بل أولى حيث إنه دل على أن الرب- تعالى- عند المنكسرة قلوبهم، وما ذكروه دليل على أن الملائكة عند الله، ولا يخفى أن من الرب- تعالى- عنده، يكون أفضل من الكائن عند الرب.

وما ذكروه: من الاستدلال بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله- تعالى- على عدم استكبار البشر عن عبادته، فليس في ذلك ما يدل على أن الملائكة عند الله أفضل؛ بل وأمكن أن يكون ذلك، لأنهم أشد، وأقدر، وأقوى من البشر، ويكون معناه، أنه إذا لم يكن مستكبرا عن عبادة الله تعالى- الملائكة مع شدتهم، وقوة ممانعتهم فالبشر مع عجزهم وضعفهم أولى. وزيادة القوة. أو القدرة للملائكة لا توجب لهم الفضيلة على الأنبياء، وإلا كان الأيد القوى من أمة النبي الضعيف المدنف أفضل من ذلك النبي؛ وهو محال.

قولهم: إن عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر.

قلنا: لا نسلم ذلك.

قولهم: إنها مستمرة لا يلحقها انقطاع، ولا فتور.

فقد سبق جوابه في الفصل الذي قبله.

قولهم: إن عبادتهم أطول مدة.

قلنا: هذا إنما يلزم أن تكون مشقتها أزيد أن لو بينوا التساوي بين عبادة الأنبياء، الملائكة في كيفية المشقة مع زيادة كميتها، وإلا فلا.

---

(١) لا أصل له:
رواه البيهقي في الزهد الكبير (٢/١٦٢)، وابن أبي عاصم في الزهد (١/٧٥)، والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (١/٢١٩). وأبو نعيم في الحلية (٢/٣٧٤) (٤/٣٢)، (٦/ ١٧٧)، قال العجلوني في كشف الخفا (١/٢٣٤): قال في المقاصد الحسنة ذكر الغزالي في بداية الهداية.. ولا أصل له.

ثم بيان أن عبادة البشر أشق من عبادة الملائكة: أنهم مكلفون بالعبادات، مع استيلاء الموانع عليهم، وذلك: كالشهوة والغضب، والحرص، والهوى، ووسوسة الشيطان، وكثرة اعتراض الشبه لهم مع أن أكثر عبادتهم مستنبطة لهم بالاجتهاد، والنظر لبعدهم عن مشاهدة العالم العلوى، ومطالعة ما في اللوح المحفوظ إلى غير ذلك من الأمور. وذلك كله مما لا تحقق له في حق الملائكة. ولا يخفى أن التكليف بالعبادات مع هذه الأمور أشق منها مع عدمها.

قولهم: عبادات الملائكة أسبق.

قلنا: ليس في ذلك ما يدل على كونهم أفضل، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلسَّـٰبِقُونَ ﴾، قال بعض أهل التفسير المراد به الساقطون في الدنيا إلى الخيرات.

وقيل: المراد به أول الناس رواحا إلى المسجد، وأولهم خروجا في سبيل الله.

وقيل: المراد به السابقون إلى التصديق بالأنبياء من أممهم، وعلى كل تقدير؛ فلا مدخل للملائكة فيه.

قولهم: إن الملائكة أتقى على ما قرروه.

فقد سبق جوابه في الفصل الذي قبله وقوله- تعالى-: ﴿ يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ ﴾ [النبأ: ٣٨].

وقوله- تعالى-: ﴿ وَتَرَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ ﴾ [الزمر: ٧٥]

غايته الدلالة على عظمة الله- تعالى- بخدمة العظماء الجبابرة الشداد له، وذلك يدل على أن الملائكة أقدر، وأقوى، وأجبر من البشر، وليس في ذلك ما يدل على كثرة ثوابهم بالنسبة للبشر ولأنهم أفضل منهم عند الله- تعالى-

وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴾ [الانفطار: ١٠، ١١] غايته الدلالة على أن الملائكة حفظة لأفعال العباد خيرها، وشرها، وأنهم كاتبون لها، وشاهدون بها، وليس في ذلك ما يدل على أن حال الشاهد، أفضل من حال المشهود عليه.

وقولهم: إنهم حافظون للبشر عن المعاصي.

ليس كذلك: بل الحافظ لهم عنها، والمقدور لهم عليها: إنما هو الله- تعالى- وليس لأحد من المخلوقين تأثير في إيجاد فعل، أو عدمه كما سبق.

كيف وإن ما ذكروه مما لم يذهب إليه أحد من أهل التفسير.

وقوله- تعالى-: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

فليس فيه ما يدل على تفضيل الملائكة على الأنبياء، والتقديم في الذكر؛ لم يقصد به بيان فضيلة المتقدم في الآية على المتأخر فيها بدليل أنه- تعالى- ذكر الكتب بعد الملائكة، وقبل الرسل ولا يخلو: إما أن يكون المراد بالكتب: الكلام النفساني القدم، أو العبارات الحادثة الدالة عليه.

فإن كان الأول: فلا يخفى أن الكتب تكون أفضل من الملائكة، وقد أخرها في الذكر عن الملائكة.

وإن كان الثاني: فلا يخفى أن الأنبياء أفضل من العبارات الدالة على الكلام القديم، وقد قدمها على الأنبياء في الذكر؛ بل أمكن أن يقال إن الآية إنما وردت في معرض الثناء على المؤمنين بالإيمان، ولا يخفى أن الإيمان بما هو أخفى يكون أفضل. ووجود الملائكة أخفى من وجود الرسل؛ فكان الإيمان بهم أدل على طواعية المؤمن، وانقياده؛ فكان تقديم الملائكة لفضيلة الإيمان بهم، لا لفضيلتهم. والله- تعالى- أعلم.

وقوله- تعالى-: ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ

ﱡٱلنَّاسِ ﱠ، فليس فيه ما يدل على أن الملائكة أفضل؛ بل إنما وقع الترتيب في الذكر على وفق الترتيب في الوقوع، ولا يخفى أن اتخاذ الملائكة رسلا مقدم على اتخاذ البشر رسلا؛ فكان تقديمهم في الذكر لذلك.

وقولهم: إن الملائكة أعلم من الأنبياء.

لا نسلم ذلك، فإن آدم- عليه السلام- كان أعلم من الملائكة بدليل قوله- تعالى-: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ والملائكة لم يكونوا عالمين بها بدليل قوله- تعالى-: ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [البقرة: ٣١، ٣٢].

فإن قيل: وإن كان آدم أعلم بالأسماء. فالملائكة أعلم بالمسميات، ولا يخفى أن العلم بالحقائق؛ أفضل من العلم بأسمائها.

قلنا: لا نسلم أن الملائكة أعلم من آدم بالمسميات؛ فإنه قد قال أهل التفسير إن الله- تعالى- علم آدم الأسماء كلها والمسميات التي يضع الأسماء عليها؛ لأنه لا فائدة في الأسماء دون المسميات، ويدل على ذلك قوله- تعالى-: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾. والمراد به أصحاب الأسماء، ولذلك قال- تعالى-: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾ بالميم. ولو أراد به الأسماء لقال- تعالى-: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾ بالنون، أو ثم عرضها، وهكذا قال ثعلب، وهو من أكبر أئمة اللغة.

ثم وإن سلمنا أن الملائكة أعلم، فغايته أن لهم فضيلة، ولا يدل ذلك على أنهم أفضل.

وعلى هذا خرج الجواب عن قوله تعالى: ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴾ [النجم: ٥]وقوله تعالى: ﴿ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٠] غايته الدلالة بمفهومه على أن البشر ليسوا أفضل من جميع

المخلوقات، ولا نسلم كون المفهوم حجة.

وإن سلمنا كونه حجة؛ فلا نسلم أنه لم يعمل به في مفهومه، بتقدير تفضيل البشر على من عداهم من المخلوقات، فإنهم من جملة المخلوقات وليسوا أفضل من أنفسهم؛ فليس هم أفضل من جميع المخلوقات.

وإن سلمنا أن العمل بمفهوم الآية يتوقف على عدم تفضيل جنس البشر على جملة المخلوقات فمن عداهم.

فلا نسلم أن ذلك يتوقف على عدم تفضيلهم على الملائكة. إذ المراد بالتفصيل في الدار الآخرة ولا في كثرة الثواب؛ إذ هو المتنازع فيه؛ بل المراد به: إنما هو التفضيل بإكرامهم في الدنيا بأكملهم بأيديهم، وباقي الحيوانات بأفواهم، وحملهم في البر على أظهر الحيوانات، وفي البحر على السفن. ورزقهم من الطيبات: أي الحلال على ما قال- تعالى- في أول الآية: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾: أي وفضلناهم بهذه الأمور على كثير ممن خلقنا من الحيوانات تفضيلا.

وإن سلمنا أن المراد به الفضيلة في الأخرى، ولكن لا يلزم من كونه جملة البشر ليسوا أفضل من الملائكة، أن لا يكون الأنبياء، أفضل من الملائكة؛ فإنه لا يلزم من انتفاء حكم عن الجملة انتفاؤه عن بعض آحاد الجملة.

قولهم: إن الملائكة رسل إلى الأنبياء. والأنبياء رسل إلى من ليس بنبي؛ فتكون الملائكة أفضل.

قلنا: لا نسلم أن الأنبياء لم يكونوا رسلا إلى الأنبياء فإن إبراهيم عليه السلام، كان رسولا إلى لوط، وكان نبيا، وموسى عليه السلام كان رسولا إلى أنبياء بني إسرائيل.

وإن سلمنا ما ذكروه، ولكن إنما يلزم ما ذكروه، أن لو كانت فضيلة الرسول مستفادة من شرف المرسل إليهم؛ وهو غير مسلم. بل فضيلة الرسول لذاته، ولكونه رسول الله تعالى- أو نقول فضيلة الرسول من لوازم كونه رسولا حاكما على المرسل إليهم، متصرفا في أحوالهم؛ على حسب ما يشاء، ويختار؛ وهذا غير متحقق في حق الملائكة بالنسبة إلى الأنبياء؛ إذ ليس لهم غير التبليغ والإعلام، والعادة، والعرف جاريان بأنه لا يولي على قوم، ليحكم عليهم، ويتصرف في أحوالهم، ويكون أولى بهم من أنفسهم على ما قال- تعالى-: ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٦] إلا من هو أفضل، وذلك بخلاف الرسول المبلغ لا غير، فإن العادة لا توجب فضيلته على من أرسل إليه، وإلا كان آحاد العبيد عند إرساله إلى ملك من بعض الملوك؛ لإعلامه بأمر من الأمور، أن يكون أفضل من الملك المرسل إليه؛ وهو ممتنع.

وقوله- تعالى- في حق يوسف- عليه السلام- ﴿ مَا هَـٰذَا بَشَرًا إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ [يوسف: ٣١].

ليس فيه أيضا ما يدل على كون الملك أفضل؛ لأن التشبيه بالملك إنما وقع من جهة حسنه، وجماله، لا من جهة فضيلته، وذلك يدل على أن الملك أجمل، وأحسن لا أنه أفضل.

فإن قيل: إنما وقع من جهة الفضيلة، والسيرة الجميلة، وغض الطرف، وكف دواعي الشهوة، وغير ذلك من الصفات الموجبة للتفضيل لا من جهة الحسن، والجمال، ولذلك قالوا: ﴿ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ والكريم إنما يكون كريما بحسن السيرة، لا بجمال الصورة.

قلنا: من لوازم الملك الكريم: حسن الصورة، والسيرة والتشبيه بالملك الكريم في كل واحد من الأمرين ممكن، غير أن قضية التشبيه به في حسن

الصورة أظهر، وبيانه من ثلاثة وجوه:

الأول: أن سبب قول النسوة لذلك خروجه عليهن وتقطيعهن أيديهن بالسكاكين لدهشتهن بحسنه، وجماله على ما قال- تعالى-: ﴿ وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﴾.

الثاني: إنهن في حالة خروجه عليهن: إنما عرفن منه حسنه وجماله؛ فإن ذلك يحصل بأول نظرة حسن السيرة، والعفاف، وصفات الفضيلة؛ فإنها لا تعرف إلا بعد خبرة وطول مدة، والظاهر كذلك أنهم إنما قصدوا التشبيه في الصورة، لا في السيرة.

الثالث: قول امرأة العزيز ﴿ فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ ﴾ [يوسف: ٣٢] أي في جماله، وميلها إليه؛ لما ظهر لهن عذرها؛ لحسنه وجماله.

ولا يخفى أن ما كان فيه من حسن السيرة، وصفات الفضيلة غير موجب لذلك.

قوله: تعالى-: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ﴾ [الأنعام: ٥٠].

لا يدل على تفضيل الملك عليه، وذلك لأن النبي ﷺ لما خوف كفار قريش بالعذاب في قوله- تعالى- قبل هذه الآية ﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا ﴾ يعني كفار قريش وتكذيبهم بالقرآن- ﴿ يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴾[الأنعام: ٤٩] فسأله كفار قريش تعجيل العذاب؛ استهزاءا به، وتكذيبا له؛ فأنزل الله تعالى-: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ ﴾ [الأنعام: ٥٠] أي مفاتيح نزول العذاب بكم - ﴿ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ ﴾ [الأنعام: ٥٠] أي متى يترل عليكم العذاب- ﴿ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ﴾ : أي ممن يقدر على إحاطة العذاب بكم، ونزوله عليكم من

الملائكة كما فعل بالأمم السالفة من قبلكم، على ما روى أن جبريل- عليه السلام- قلب بإحدى جناحيه بلاد لوط، وذلك يدل على أن الملك أقدر، ولا يدل على كونه أفضل.

وقوله- تعالى-: ﴿ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٠] الآية، ليس فيه ما يدل على أن الملائكة أفضل من الأنبياء، وذلك لأنه قد ذكر أهل التفسير أن آدم، وحواء رأيا الملائكة على صور أحسن من صورهما، وخلق أعظم من خلقهما؛ فقال لهما إبليس ﴿ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴾ ومعناه ألا تكون على صورة الملائكة وأن لا تكونا من الخالدين، وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين؛ أي حلف لهما على ذلك، وذلك يدل على أن صور الملائكة أحسن، وأعظم من صور البشر، لا على الفضيلة.

وقول- تعالى-: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء: ١٧٢].

لا يدل على تفضيل الملائكة على المسيح، وتأخير الملائكة في الذكر لا نسلم دلالته على ذلك، وما ذكروه من المثال في قول القائل إن فلانا لا يستنكف عن خدمته الوزير، ولا السلطان لم يعرف فيه زيادة شرف السلطان على الوزير من التقديم، والتأخير؛ بل كان ذلك معلوما لنا قبله. ولهذا لو قال القائل ما فعل هذا الأمر زيد، ولا عمرو فإنه لا يدل على شرف عمرو، على زيد؛ بل ربما كان الأمر بالعكس في نفس الأمر.

وإن سلمنا أن ذلك يدل على أفضلية هذا المتأخر في الذكر، ولكن غايته الدلالة على أن جملة الملائكة، أفضل من المسيح وليس فيه ما يدل على أن آحاد الملائكة أفضل من المسيح والنزاع إنما هو واقع في أن آحاد الأنبياء،

أفضل من آحاد الملائكة لا في أن آحاد الأنبياء؛ أفضل من جملة الملائكة.

وإن سلمنا دلالة ذلك على أن آحاد الملائكة أفضل من المسيح، ولكن ليس فيه ما يدل على أنه أفضل منه في الثواب، ورفع الدرجة في الدار الآخرة عند الله تعالى-؛ بل يحتمل أن التفاضل بينهما في القوة والقدرة، أو من جهة كون المسيح مخلوقا من أنثى لا من ذكر، وكون الملك مخلوقا من غير ذكر، ولا أنثى، وذلك لأن النصارى لما اعتقدوا إلاهية المسيح إما لقدرته على إحياء الميت، وإما لكونه مخلوقا من غير ذكر، قال- تعالى- محتجا عليهم بقوله: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ ﴾ مع قدرته على إحياء الميت ومع كونه مخلوقا من غير ذكر- ﴿ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء: ١٧٢] الذين هم أقوى، وأقدر منه، وكوهم مخلوقين من غير ذكر، ولا أنثى، والتفاوت بين المسيح، والملائكة في كل واحد من الأمرين المذكورين لا يدل على فضيلة الملك بالنسبة إلى المسيح فيما هو محل التراع على ما قررناه.

وقوله تعالى- ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾ [التكوير: ١٩].

لا دلالة فيه على أن جبريل أفضل من محمد ﷺ فإن غايته ذكر صفات لجبريل موجبة لفضيلته، ولا يلزم من ذلك الأفضلية إلا أن يكون كل ما وصف به محمد ﷺ قد وصف به جبريل، وزيادة؛ وليس كذلك.

وما ذكروه في تقريره فلا حجة فيه؛ لأنه لم يذكر وصف جبريل بما ذكر به، لقصد تفضيله على محمد، أو لأنه أفضل منه؛ بل إنما ذكر ذلك للرد على كفار مكة حيث إهم كانوا يقولون إن محمدا مجنون، وأن ما يذكره من القرآن: إنما هو كلام الشيطان يلقيه على لسانه. فقال- تعالى ﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ ﴿١٥﴾ ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ ﴾أي الكواكب ﴿ وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴿١٧﴾ وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴾ أي أضاء ﴿ إِنَّهُۥ ﴾ أي القرآن ﴿ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾، مبالغة في أنه

ليس بقول شيطان رجيم، ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ﴾ [التكوير: ١٥-٢٢] كما زعمتم، وإنما وقعت المبالغة في ذكر صفات جبريل دون صفات محمد ﷺ لوجهين.

الأول: إنها لم تكن معلومة لهم بخلاف صفات محمد ﷺ إذ أنها كانت معلومة لهم؛ لكونه ﷺ بين أظهرهم، وهو بمرآي منهم.

الثاني: للمبالغة في الميز بينه، وبين من نسب إليه إلقاء القرآن على لسان الرسول عليه- الصلاة والسلام- من الشياطين، لا لأجل أن جبريل عليه السلام أفضل.

وهذه المسألة: ظنية لاحظ للقطع فيها نفيا، ولا إثباتا، ومدارها على الأدلة السمعية، دون الأدلة العقلية، وقد أتينا فيها بمبلغ الجهد، ونهاية الوسع، مما لم يأت به غيرنا على وفق مذهب أصحابنا.

القاعدة السادسة

في المعاد، والسمعيات، وأحكام الثواب والعقاب

وتشتمل على ثلاثة أصول:

الأصل الأول: في المعاد.

الأصل الثاني: في السمعيات.

الأصل الثالث: في أحكام الثواب والعقاب.

الأصل الأول: في المعاد

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في جواز إعادة ما عدم عقلا.

الفصل الثاني: في وجوب وقوع المعاد الجسماني

الفصل الثالث: في الميعاد النفساني

الفصل الأول

في جواز إعادة ما عدم عقلا

وقد اختلف فيه:

فذهبت الفلاسفة، والتناسخية، وأبو الحسين البصري، وبعض الكرامية إلى المنع من ذلك.

وذهب أكثر المتكلمين إلى جوازه.

ثم اختلف القائلون بالجواز:

فذهبت الأشاعرة ومن تابعهم إلى جواز إعادة ما عدم ذاتا، ووجودا.

واختلفوا في إعادة الأعراض:

فمنهم من منع منها. لأن المعاد عنده معاد لمعنى، فلو عادت الأعراض، لعادت لمعنى، ويلزم منه قيام العرض بالعرض؛ وهو محال.

وذهب أكثرهم. وإليه ميل شيخنا إلى جواز إعادتها مطلقا.

ثم اختلف أصحابنا القائلون بجواز إعادة الأعراض. في أنه هل يجوز إعادتها في غير محالها. أو أنها لا تعاد إلا في محالها.

والذي عليه المحققون منهم: إنما هو جواز إعادتها في غير محالها مع اتفاقهم على أن ما كان مقدورا للعبد؛ يجوز أن يعيده الله- تعالى - مقدورا.

إما بأن يعيد القدرة الأولى عليه، أو بقدرة أخرى.

وأما المعتزلة القائلون بكون المعدوم الممكن ذاتا، وأن وجوده زائد على ذاته؛ فإنهم جوزوا إعادة ما عدم وجودا لا ذاتا، ومنعوا من إعادة المعدوم ذاتا.

وأما الأعراض: فقد اتفقوا على جواز إعادة ما كان منها على أصولهم باقيا غير متولد واختلفوا في جواز إعادة المتولد منها، واختلفوا أيضا في جواز إعادة ما لا بقاء له: كالحركات، والأصوات، والإرادات.

فذهب الأكثرون منهم إلى المنع من إعادتها. وجوزه الأقلون كالبلخى، وغيره، واتفقوا على أن الفاعل المختار من المخلوقين وإن كان عندهم قادرا على إنشاء الفعل، وأن قدرته باقية أنه لا يقدر على إعادة ما عدم من أفعاله، وسواء أكانت باقية، أو غير باقية. وهل يصح من الله- تعالى- إعادة ما عدم من أفعال العبد. اختلفوا فيه، واختلفوا أيضا في أن ما كان من مقدورات الرب- تعالى- مجانسا لمقدور العبد. هل يصح من الله- تعالى- إعادته بعد عدمه؟

فذهب الجبائي: إلى منعه، وخالفه الباقون منهم فيما كان من أفعاله باقيا.

احتج أصحابنا على جواز إعادة ما عدم مطلقا بحجتين:

الأولى: أنا قد بينا أن كل موجود ممكن، فهو جائز العدم على ما سبق في مسألة الفناء.

وكل ما هو جائز العدم؛ ففرض عدمه لا يلزم عنه المحال لذاته، وإلا لما كان جائز العدم. وكل ما يمكن فرض عدمه بعد وجوده؛ فوجوده بعد عدمه ممكن، وهو المعنى بإعادة ما عدم.

وبيان أن وجود بعد عدمه ممكن:

إنه لا يخلو: إما أن يكون ممكن الوجود لذاته، أو ممتنع الوجود لذاته، أو واجب الوجود لذاته.

لا جائز أن يكون واجب الوجود لذاته؛ وإلا لما عدم.

ولا جائز أن يكون ممتنع الوجود لذاته؛ وإلا لما كان موجودا.

فلم يبق إلا أن يكون ممكن الوجود لذاته؛ وهو المطلوب.

الحجة الثانية: هو أن الإعادة إحداث، واختراع كما أن النشأة الأولى إحداث، واخترع؛ فهما من هذا الوجه متماثلان، والتفاوت بينهما: إنما هو من جهة أن النشأة الأولى غير مسبوقة بوجود قبل عدم، والإعادة مسبوقة قبل

عدم. وهذه السبقية غير مؤثرة في اختلاف ذات الحدوث، والاختراع من حيث هو كذلك؛ إذ الاختلاف بين الذوات: إنما يكون بالصفات النفسية الذاتية، لا بالنسب والإضافات الخارجة.

والإجماع من العقلاء منعقد على أن الحدوث في النشأة الأولى جائز، وما يثبت لأحد المثلين، أمكن إثباته للمثل الآخر.

فإن قيل: ما ذكرتموه استدلال على إبطال ما هو معلوم بالضرورة، وذلك أنه إذا أعدم الشيء فما أبدع ثانيا، فإنا نعلم بالضروري أنه غير الأول، والمتغايران لا يكون أحدهما هو الآخر.

وإن سلمنا أنه غير ضروري ولكن قولكم في الحجة الأولى: أن ما عدم بعد وجوده: إما أن يكون واجب الوجود، أو جائز الوجود، أو ممتنع الوجود. مسلم؛ ولكن لم قلتم إنه لا يكون ممتنع الوجود؟

قولكم: لو كان ممتنع الوجود؛ لما وجد أولا.

قلنا: ما المانع أن يكون لذاته جائز الوجود في النشأة الأولى لذاته، وممتنع الوجود في طرف الإعادة؟

ولا يلزم من امتناع أحدهما عليه لذاته، امتناع الآخر، وصار كما قلتم في جواز وجود العرض لذاته، وامتناع وجوده في الزمن الثاني من حدوثه لذاته.

وقولكم في الحجة الثانية: إن الإعادة مماثلة للنشأة الأولى. ممنوع، ولا يلزم من التماثل في الحدوث بينهما التماثل مطلقا، وذلك لأن أخص صفة الإعادة أنها إحداث بعد نشأة لعين ما أنشأ، وأخص وصف النشأة أنها إحداث لما لم ينشأ أولا.

وعلى هذا: فلا يلزم من جواز أحدهما، جواز الآخر.

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز الإعادة، غير أنه معارض بما يدل على امتناعها، وبيانه من أربعة أوجه: -

الأول: هو أن الحكم على ما عدم بكونه جائز الإعادة؛ حكم بإثبات صفة للمعدوم.

وعند ذلك فلا يخلو: إما أن يكون المعدوم في حال عدمه ثابتا، أو لا يكون ثابتا.

فإن كان الأول: لزمكم الحكم على المعدوم بكونه شيئا، وذاتا ثابتة، و لم تقولوا به.

وإن كان الثاني: فإثبات صفة إثباتية لما ليس بثابت محال.

الثاني: هو أن ما قضى بجواز إعادته: إما أن يكون هو عين ما عدم بعد النشأة، أو غيره.

فإن كان الأول: فيلزم أن يكون متعينا في نفسه حالة العدم، وتعيين المعدوم المحض محال؛ فإن ذلك يستدعي التمييز بين الإعدام، ولا تمايز بينها. وإن كان غيره؛ فلا إعادة له.

الثالث: أنه لو كانت إعادة ما عدم جائزة؛ لكانت إعادة الوقت الذي فيه النشأة جائزة. ولو جاز ذلك؛ لجاز إعادة ما حدث فيه أولا، ثانيا.

ويلزم من اتحاد الوقت، والشيء الحادث فيه أن لا يكون معادا وقد قيل إنه معاد، وهو تناقض.

الرابع: أنه لو جاز إعادة ما عدم؛ لجاز أن يخلق الله- تعالى- مثله ابتداء في وقت إعادته.

وعند ذلك: فنسبتهما إلى ما أنشيء أولا نسبة واحدة لتماثلها.

وعند ذلك: فإما أن تكون عين الأول، أو أحدهما دون الثاني أو أنه لا واحد منهما عين الأول.

الأول محال؛ لما فيه من تعدد المتحد.

والثاني محال؛ لعدم الأولوية.

والثالث: هو المطلوب.

وإن سلمنا سلامة ما ذكرتموه عن المعارض في جواز إعادة الجواهر؛ غير أنه معارض في الأعراض بما يدل على امتناع إعادها؛ وذلك لأن العرض لو أعيد؛ فلابد وأن يكون له تخصيص بزمان إعادته فيه. وذلك يستدعى قيام معنى به يوجب تخصصه بزمان؛ وإلا لما كان اختصاصه بزمان عودة أولى من غيره، وذلك يجر إلى قيام المعنى بالمعنى؛ وهو محال كما سبق.

وإن سلمنا جواز إعادة الباقي من الأعراض، غير أنه يمتنع إعادة غير الباقي منها؛ وذلك لأنه لو جاز وجود العرض الذي لا بقاء له في زمنين يفصلهما عدم؛ لجاز وجوده في زمنين، لا يفصلهما عدم؛ وذلك لأن الزمان الذي يلي زمان الحدوث، مماثل للزمان الذي لا يلي زمان الحدوث، وما ثبت لأحد المثلين، جاز ثبوته للآخر، واللازم ممتنع؛ لما سبق.

وأيضا فإن ما لا يبقى من الأعراض واجبة التخصيص في علم الله- تعالى- بأوقات لا يجوز تقدمها عليها، ولا تأخرها عنها عن ما عرف من أصلنا، فلو قبل بجواز إعادها لبطل هذا التخصيص، وهو ممتنع.

وإن سلمنا جواز إعادة الأعراض، ولكن ما كان منها مخلوقا لله- تعالى - أو للعبد الأول: مسلم.والثاني: ممنوع وذلك لأن ما كان مخلوقا للعبد، لو أمكن إعادته لكانت بقدرة الرب، أو بقدرة العبد، فإن كان ذلك بقدرة الرب- تعالى- فيلزم منه وجود مخلوق بين خالقين؛ ضرورة اتحاد الموجود، وأن النشأة الأولى بفعل العبد والثانية بفعل الرب- تعالى- وهو محال كما تقدم.

وإن كان ذلك بقدرة العبد؛ فإما أن يكون بقدرة أخرى غير القدرة على النشأة الأولى، أو بعينها.

فإن كان الأول: لزم تعلق مقدور واحد بقدرتين، وكما يمتنع وجود مقدور بقادرين، يمتنع وجود مقدور مقدرتين.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع؛ لأنه لو صلحت القدرة الواحدة لإحداث العرض، وإعادته؛ لكانت صالحة لإنشاء مثله في وقت إعادته في محله وذلك ممتنع؛ لأنه لو جاز أن يصدر عن القدرة الواحدة أمور متماثلة في محل واحد؛ لجاز على الذرة حمل الجبال الراسيات، وذلك بأن يفعل في كل جزء من الجبال بعدد أجزائها، أجزاء من الاعتمادات العلوية الموجبة لرفع الجبل؛ وذلك محال خارق للعوائد.

وعلى هذا: فيمتنع على الله- تعالى- إعادة ما كان من أفعاله مجانسا لفعل العبد كما قاله الجبائي؛ لأنه إذا امتنع عليه إعادة مثله؛ امتنع عليه إعادته.

والجواب

أما ما ذكروه من دعوى الضرورة في المغايرة، فإن ادعوا العلم الضروري بالمغايرة بين الإعادة والنشأة الأولى؛ فهو مسلم، وإن ادعوا المغايرة بين المعاد والمنشأ أولا فقد ادعوا الضرورة في محل النزاع، وليس ذلك أولى من دعوى ضرورة الاتحاد.

قولهم: ما المانع أن يكون جائز الوجود لذته في النشأة الأولى، ممتنع الوجود في زمن الإعادة؟

قلنا: لأن الإعادة لا معنى لها غير الإحداث، والاختراع لما كان قد عدم بعد اختراعه، والإحداث، والاختراع الثاني غير مخالف للأول من حيث هو كذلك، وما وقع به التفاوت بينهما في التقدم والتأخر، فغير موجب للاختلاف بين ذاتيهما؛ إذ هو مجرد نسبة وإضافة، والنسب والإضافات غير

مانعة من التماثل. فلو كان الشيء لذاته مما يمتنع عليه الحدوث والاختراع في حالة من الأحوال بعد عدمه، لامتنع عليه ذلك مطلقا؛ لأن حكم الذات لا يختلف. وخرج عن ما ذكرناه، والأعراض؛ فإن ما قضى بجوازه عليها لذاتها إنما هو الحدوث والاختراع. وما قضى بامتناعه عليها لذاتها إنما هو البقاء، والبقاء مخالف للحدوث، الاختراع.

فما لزم من جواز أحدهما، جواز الآخر، ولا من امتناع أحدهما، امتناع الآخر، وبما حققناه يبطل ما ذكروه على حجة الثانية أيضا.

قولهم: الحكم بجواز الإعادة على ما عدم، حكم بصفة إثباتيه؛ فهو مبني على أن الجواز صفة إثباتيه؛ وهو باطل بما سبق.

قولهم: يلزم من الحكم بجواز إعادة عين ما عدم، أن يكون المعدوم متعينا ومتميزا في حالة عدمه عن غيره.

عنه جوابان:

الأول: أنهم إن أرادوا بذلك أن يكون متميزا في علم الله- تعالى- فهو مسلم، وما المانع منه؟ وإن أرادوا بذلك أن يكون شيئا متخصصا، وذاتا ثابتة متعينة في حالة عدمها؛ فهو ممنوع على ما تقدم.

الثاني: إن ما ذكروه لازم عليهم في الحكم عليه بامتناع الإعادة.

والجواب: أن ذاك يكون متحدا.

فلئن قالوا: نحن لا نحكم عليه بجواز، ولا امتناع.

قلنا: فتخصيصه بهذا الحكم دون غيره من المعدومات الجائزة الوجود يستدعى تعيينه، تمييزه عنها؛ وإلا لما اختلف الحكم.

قولهم: لو جاز إعادة المعدوم؛ لجاز إعادة الوقت؛ فهو مبني على أن الوقت والزمان أمر وجودي، وليس كذلك؛ بل هو عبارة عن مقارنة موجود لموجود؛ فيكون نسبة وإضافة، والنسب والإضافات ليست وجوديات على ما سبق.

وإن سلمنا أن الوقت أمر وجودي، وسلمنا إمكان إعادته، وإعادة الحادث فيه أولا، وثانيا؛ فلا يمنع ذلك من كونه معادا؛ إذ المعاد هو الحادث المسبوق بحدوث نفسه والمنشأ هو الحادث الذي لم يسبق بحدوث نفسه.

قولهم: لو جاز إعادة ما عدم؛ لجاز أن يخلق الله- عليه- تعالى- مثله في وقت إعادته.

مسلم، وما ذكروه من الأقسام، فالمختار منها: إنما هو القسم الثاني منها.

قولهم: لا أولوية.

قلنا: إنما يصح ذلك، أن لو لم يتمايزا من وجه. ولا يلزم من تماثلهما عدم تمايزهما، وإلا لما وقع التعدد، والتغاير؛ وهو محال.

ولهذا قضوا بامتناع المعاد، دون المبتدأ، والحدوث ولو لم يتمايزا؛ لما كان كذلك.

قولهم: بأن إعادة الأعراض، تفضي إلى قيام المعنى بالمعنى.

ممنوع. وما المانع أن يكون عود العرض، واختصاصه بزمان عوده بفعل فاعل مختار كما سبق تحقيقه.

قولهم: لو جاز وجود العرض في زمانين يفصلهما عدم لجاز وجوده في زمانين، لا يفصلهما عدم.

دعوى مجردة، وتمثيل من غير دليل.

قولهم: إن الزمان الذي يلي زمان الحدوث، مماثل لزمان الإعادة بعد العدم مسلم؛ غير أنه من استمرار الوجود في الزمن الثاني من الحدوث، بقاء العرض، ولا كذلك في زمن الإعادة، وبقاء ما لا يبقى من الأعراض ممتنع، ولا يلزم من جواز الوجود في زمان لا يلزم منه المحال، جوازه في زمان يلزم منه المحال وما المانع أن يكون وجود العرض وحدوثه مشروطا بسبق العدم على زمانه حدوثه؛ وهو غير متحقق في جانب البقاء؛ بخلاف الإعادة.

والذي يحقق ما قلناه أن الجوهر الحادث في أول زمان حدوثه يمتنع عليه الحركة سواء قدر ذلك في النشأة الأولى، أو النشأة الثانية، ولا يمنع عليه الحركة في الحالة الثانية من حدوثه، ولو كان تقدير الوجود في الإعادة بعد العدم كتقدير الوجود في الحالة الثانية من حالة الحدوث؛ لاشتركا في جواز الحركة على الجوهر منهما؛ وهو محال.

قولهم: العرض الذي لا يبقى، واجب التخصيص بوقت لا يتقدم عليه، ولا يتأخر عنه.

دعوى مجردة من غير دليل، مع أنهم متنازعون فيها كمنازعتهم في جواز الإعادة.

كيف وأن ما ذكروه باطل من ثلاثة أوجه: -

الأول: أنه لو كان اختصاص العرض بزمان حدوثه واجبا كما ذكروه؛ لخرج عن كونه مقدورا على أصولهم، حيث قضوا بأن التحيز للجوهر وقيام الأعراض به عند وجوده لما كان واجبا، امتنع أن يكون مقدورا؛ فكذلك ههنا، ولا فرق بين الأمرين.

الثاني: هو أن الأصوات عندهم غير باقية، هي متماثلة، ومع ذلك جوزوا وجود كل صوت منها، في زمان غير زمان الصوت الآخر، ولو كان كل واحد منهما، واجب التخصيص بزمانه الذي وجد فيه، ولا يجوز تقدمه عليه، ولا تأخره عنه مع تماثل الأصوات؛ لم يكن اختصاص بعض الأصوات، لبعض الأزمنة، أولى من غيره؛ ضرورة التماثل، وأن ما ثبت لأحد المثلين، لا يمنع ثبوته للآخر.

الثالث: إنه وإن سلم اختصاص العرض- الذي لا بقاء له- بزمان دون زمان في وقت حدوثه، فما المانع أن يكون حدوث العرض في النشأة الأولى، مختصا بزمان حدوثه في النشأة الثانية مختصا بزمان آخر؟.

قولهم: سلمنا جواز إعادة الأعراض، ولكن ما كان منها مخلوقا لله- تعالى- أو للعبد على ما ذكروه؛ فهو مبني على فاسد أصول المعتزلة في أن القدرة الحادثة مخترعة؛ ومؤثرة، وهو باطل على ما سبق.

وإن سلمنا كون القدرة الحادثة مؤثرة، فما المانع أن تكون إعادة ما اخترعه العبد في النشأة الأولى بقدرة الرب- تعالى-.

قولهم: يفضي ذلك إلى وقوع مخلوق بين خالقين.

قلنا: المسلم، إحالة ذلك في وقت واحد.

وإما أن تكون كل واحد من النشأتين الأولى والثانية، مستندة إلى قدرة غير القدرة على الأخرى؛ فهو غير مسلم.

وإن سلمنا أن ذلك بقدرة العبد، فما المانع أن تكون الإعادة بقدرة غير القدرة على النشأة الأولى؟

قولهم: ذلك ممتنع.

قلنا: المسلم امتناعه إنما هو تعلق القدرتين بالتأثير بمقدور واحد في وقت واحد وأما في وقتين؛ فهو غير مسلم.

وإن سلمنا امتناع ذلك بقدرة غير القدرة على النشأة الأولى، فما المانع منه بالقدرة الأولى؟

قولهم: لو كانت صالحة لذلك؛ لكانت صالحة لإنشاء مثله في وقت إعادته في محله.

قلنا: معا، أو على طريق البدل.

الأول: ممنوع، والثاني مسلم، وذلك لا يلزم منه اجتماع المثلين في المحل الواحد.

وإن سلمنا صلاحيتهما لذلك معا؛ لكن للمثلين، أو ما زاد عليه.

الأول: مسلم. والثاني: ممنوع.

وعلى هذا: فلا يلزم ما ذكروه من المحال.

سلمنا صلاحية القدرة الواحدة للمتماثلات إلى غير النهاية، غير أن ما ذكروه من لزوم المحال من حمل الذرة للجبل؛ فمبني على تأثير القدرة الواحدة في الاعتمادات المولدة لحركة الجبل إلى جهة العلو، وهو فرع القول بالتولد، وقد أبطلناه.

وعلى هذا: فمذهب الجبائي أظهر بطلانا مما تقدم.

واعلم أن ما قررناه من تجويز إعادة ما عدم غير متصور على أصول المعتزلة، فإن إعادة ما عدم، فرع جواز عدمه، وقد بينا فيما تقدم امتناع ذلك على أصولهم، وبتقدير جواز العدم على أصولهم، فما ذكرناه من الحجتين مما لا يمكنهم التمسك بها؛ لانخرامها على أصولهم؛ لجواز حدوث الأعراض التي لا بقاء لها على أصولهم، وقضائهم بامتناع إعادتها.

الفصل الثاني

في وجوب وقوع المعاد الجسماني

وقد اختلفت فيه أيضا:

فذهب الفلاسفة، والتناسخية، وكثير من العقلاء إلى المنع من ذلك.

وذهب أهل الحق من الإسلاميين، والمتشرعين إلى وجوب ذلك في بعض الأجسام.

ثم اختلف القائلون بذلك:

فمنهم من أوجب إعادة المكلفين عقلا. كالمعتزلة بناء على أصولهم في وجوب الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية.

ومنهم من أنكر الوجوب العقلي، ولم يوجب ما أوجب إعادته بغير السمع: كالأشاعرة ومن تابعهم؛ وهو الحق.

وأما إنكار الوجوب عقلا: فمن جهة أنه مبني على القول بإيجاب ثواب الطائع، وعقاب العاصي على الله– تعالى–؛ وهو باطل بما سبق في التعديل والتجوير.

وأما الوجوب السمعي؛ فلأنه قد ثبت جواز الإعادة عقلا، فإذا أخبر ا لشارع من وقوعها، وورد السمع بها؛ لزم القول بوجوبها. ودليل ورود السمع بذلك. ما نعلمه بالضرورة، والنقل المتواتر من أخبار جميع الأنبياء– عليهم السلام– بالمعاد الجسماني، والشريعة طافحة بما ورد على لسان المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقة من الآيات، والأخبار الدالة على وقوع حشر الأجسام ونشرها.

أما الآيات: فقوله تعالى: – ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَـٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨].

وقوله تعالى: - ﴿ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [البقرة: ٨٥].

وقوله تعالى: - ﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨١].

وقوله تعالى: - ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴾ [آل عمران: ٩].

وقوله تعالى: - ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَٰهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ ﴾ [آل عمران: ٢٥].

وقوله تعالى: - ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ ﴾ [آل عمران: ١٦١].

وقوله تعالى: - ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

وقوله تعالى: - ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُوا۟ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٧].

وقوله تعالى: - ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [الأنعام: ٩٤].

وقوله تعالى: - ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

وقوله تعالى: - ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ٥٧].

وقوله تعالى: - ﴿ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم

بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [التوبة: ١٠٥].

وقوله تعالى: - ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَآؤُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ ﴾ [يونس: ٢٨].

وقوله تعالى: - ﴿ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴿٤٢﴾ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِى رُءُوسِهِمْ ﴾ [إبراهيم: ٤٢، ٤٣].

وقوله تعالى: - ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [إبراهيم: ٤٨].

وقوله تعالى: - ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴾ [الحجر: ٣٦، ٣٧، ٣٨].

وقوله تعالى: - ﴿ ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تُشَـٰٓقُّونَ فِيهِمْ ﴾ [النحل: ٢٧].

وقوله تعالى: - ﴿ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا ﴾ [الإسراء: ٩٧].

وقوله تعالى: - ﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَـٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾ [الكهف: ٤٧].

وقوله تعالى: - ﴿ وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِى بَعْضٍ ۖ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَجَمَعْنَـٰهُمْ جَمْعًا ﴾ [الكهف: ٩٩].

وقوله تعالى: - ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الحج: ٦].

وقوله تعالى: - ﴿ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ [المؤمنون: ١٥، ١٦].

وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى ذَرَأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ [المؤمنون: ٧٩].

وقوله تعالى: - ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِـَٔايَـٰتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾ [النمل: ٨٣].

وقوله تعالى: - ﴿ وَإِن جَـٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ ﴾ [العنكبوت: ٨].

وقوله تعالى: - ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ [العنكبوت: ٥٧].

﴿ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [الروم: ١١]

وقوله تعالى: - ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَيُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾ [الروم: ١٩].

وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴾ [الروم: ٢٥].

وقوله تعالى: ﴿ فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَـٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ٥٠].

وقوله تعالى: - ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ أَهَـٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴾ [سبأ: ٤٠].

وقوله تعالى: - ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَـٰرَهُمْ ﴾ [يس: ١٢].

وقوله تعالى: - ﴿ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩].

وقوله تعالى: - ﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَـٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴿١٧﴾ قُلْ نَعَمْ وَأَنتُمْ دَٰخِرُونَ ﴾ [الصافات: ١٦، ١٧، ١٨].

وقوله تعالى: - ﴿ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِي

ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴾ [الزمر: ٦٨].

وقوله تعالى: - ﴿ يَوْمَ هُم بَـٰرِزُونَ ۖ لَا يَخْفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِنْهُمْ شَىْءٌ ﴾ [غافر: ١٦].

وقوله تعالى: - ﴿ وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الشورى: ٧].

وقوله تعالى: - ﴿ قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ [الجاثية: ٢٦].

وقوله تعالى: - ﴿ وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُوا۟ لَهُمْ أَعْدَآءً وَكَانُوا۟ بِعِبَادَتِهِمْ كَـٰفِرِينَ ﴾ [الأحقاف: ٦].

وقوله تعالى: - ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ [الأحقاف: ٣٣].

وقوله تعالى: - ﴿ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ ۚ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْوَعِيدِ ﴿٢٠﴾ وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ ﴾ [ق: ٢٠، ٢١].

وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَسْمَعُونَ ٱلصَّيْحَةَ بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُرُوجِ ﴾ [ق: ٤٢].

وقوله تعالى: - ﴿ هُوَ ٱلَّذِى ذَرَأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ [الملك: ٢٤].

وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴾ [الحاقة: ١٨].

وقوله تعالى: -﴿ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ ﴾ [المعارج: ٤٣].

وقوله تعالى: - ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴿٣﴾ بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ﴾ [القيامة: ٣، ٤].

وقوله تعالى: - ﴿يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكُرٍ ۝ خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ [القمر: ٦، ٧].

وقوله تعالى: - ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ ۝ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الواقعة: ٤٩، ٥٠].

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ [النبأ: ١٨].

إلى غير ذلك من الآيات.

وأما الأخبار: فما روى مسلم في صحيحة عن النبي- صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء»[(١)] وأيضا قوله ﷺ «**يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة**»[(٢)] وأيضا قوله ﷺ «**يا أيها الناس تحشرون إلى الله حفاة عراة** ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤].

وأيضا قوله ﷺ «**يقوم يوم القيامة الناس لرب العالمين حتى يقوم أحدهم في رشحه إلى أنصاف أذنيه**»[(٣)]

وروى أيضا في صحيحه- عن النبي صلى الله عليه وسلم- أنه قال «**يجيء يوم القيامة ناس بذنوب أمثال الجبال؛ فيغفرها الله لهم**»[(٤)].

وروى أيضا في صحيحه عن النبي- صلى الله عليه وسلم- أنه قال «**يدني المؤمن من ربه يوم القيامة حتى يضع عليه كنفه فيقرره بذنوبه. فيقول هل تعرف؟**»

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٢٧٩٠)، والبخاري (٦١٥٦) وابن حبان (٧٣٢٠).

(٢) صحيح: رواه مسلم (٢٨٥٩)، والبخاري (٣١٧١)، (٣٢٦٣).

(٣) صحيح: رواه مسلم (٢٨٦٢)، والبخاري (٢٦٥٤)، وأبو داود (٤١٨٦)، والنسائي (٨/١٣٣)، (٥٠٦٠) وابن ماجه (٤٢٧٨).

(٤) صحيح: رواه مسلم (٢٧٦٨)، (٢٣٠٩)، (٤٤٠٨) وابن المبارك في الزهد (١٦٦)، وأبو نعيم في الحلية (٢/٢١٦).

فيقول رب أعرف- قال: فإني قد سترها عليك في الدنيا، وإني أغفرها لك اليوم، وأما الكفار والمنافقون، فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم (١).

والأدلة السمعية في ذلك متسع لا يحويها كتاب ولا يحصرها خطاب، وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الأجساد ونشرها، مع إمكان ذ لك في نفسه؛ فلا يجوز تركها من غير دليل.

لكل هل الإعادة للأجسام بإيجادها بعد عدمها، أو بتأليف أجزائها بعد تفرقها؟ فقد اختلف فيه.

والحق إمكان كل واحد من الأمرين، والسمع موجب لأحدهما من غير تعيين، وبتقدير أن تكون الإعادة للأجسام بتأليف أجزائها بعد تفرقها، فهل تجب إعادة عين ما انقضى ومضى، من التأليفات في الدنيا، أو أن الله- تعالى- يجوز أن يؤلفها بتأليف آخر؟.

فذهب أبو هاشم: إلى المنع من إعادتها بتأليف آخر؛ مصيرا منه إلى أن جواهر الأشخاص متماثلة، وإنما يتميز كل واحد عن الآخر بتعينه، وتأليفه الخاص، فإذا لم يعد ذلك التأليف الخاص به؛ فذلك الشخص لا يكون هو العائد؛ بل غير؛ وهو مخالف لما ورد به السمع من حشر الناس على صورهم.
ومذهب من عداه من أهل الحق: أن كل واحد من الأمرين جائز عقلا، ولا دليل على التعيين من سمع، غيره.

وما قيل من أن تعيين كل شخص إنما هو بخصوص تأليفه.

لا نسلم ذلك؛ بل جاز أن يكون بلونه، أو بعرض أخر مع التأليف.

ومن مذهب أبي هاشم أنه لا يجب إعادة غير التأليف من الأعراض. فما

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٢٠٣٩)، وأحمد في الزهد (١٠٨/١). وأبو نعيم في الحلية (٦٢/٦).

هو جوابه من غير التأليف؛ فهو جواب لنا في التأليف.

وإن سلمنا أن خصوص تعيينه تأليفه الخاص به؛ لكن عين ذلك التأليف، أو أمثاله. الأول ممنوع، والثاني: مسلم؛ وذلك لأنا قد بينا أن الأعراض غير باقية، والتأليف عرض؛ فيكون غير باق.

ومع ذلك فإن عين كل شخص في زمان، لا يقال إنها غيره في الزمان المتقدم، وإن كان التأليف متجددا، وما ورد به السمع من حشر الناس على هيئاتهم، ليس فيه ما يدل على إعادة عين ما انقضى من التأليف.

ولا مانع أن تكون الإعادة بمثل ذلك التأليف لا بعينه.

وهل يجوز أن يخلق الله في الأجسام المعادة جواهر أخر زائدة عليها؟

فذلك مما أنكر المعتزلة، وهو مبني على فاسد أصولهم من وجوب رعاية الحكمة وإيجاب الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، وامتناع عقاب من لم يعص وثواب من لم يطع؛ وهو باطل بما أسلفناه في التعديل والتجوير. والذي عليه أهل الحق من الأشاعرة: أن ذلك جائز عقلا، وواقع سمعا. بدليل قوله عليه السلام «**إن سن الكافر تصير في النار مثل أحد**»[1] وقوله عليه السلام «**يصير جلد الكافر في النار أربعين ذراعا بذراع الجبار**»[2]. هو ضرب من الدرعان. وما ورد في ذلك مما صحت الروايات به عند أهل النقل فكثير غير قليل.

فإن قيل: ما ذكرتموه من السمعيات وإن كانت ظاهرة في الدلالة على

---

(١) حديث صحيح: رواه مسلم (٢٨٥١)، والحاكم في المستدرك (٤/٦٣٨)، (٨٧٦١) والترمذي (٢٥٧٧)، (٢٥٧٩)، وأحمد في المسند (٢/٣٢٨)، (٨٣٢٧)، وابن المبارك في الزهد (٣٠٣)، وهناد (٢٩٩)، (٣٠٠).

(٢) حديث صحيح: رواه ابن حبان في صحيحه (٧٤٨٦)، والحاكم في المستدرك (٤/٦٣٧)، (٨٧٦٠)، وأحمد في المسند (٢/٣٣٤، ٥٣٧) وابن أبي عاصم في السنة (٦١٠)، نعيم في الفتن (١٥٢٥)، وعبد الله بن أحمد في السنة (١١٢٧).

حشر الأجساد ونشرها، غير أنه يتعذر العمل بها فيما هي ظاهرة فيه لوجوه ثمانية:

الأول: إنه لو اغتذى إنسان بلحم إنسان بحيث استحال، وصار لحم الأول، أو بعضه جزءا من أجزاء المغتذي. فعند إعادتهما يستحيل أن تعود تلك الأجزاء إلى كل واحد منهما بحيث يكون جزء، من هذا، وجزءا من هذا، فلم يبق إلا أن تعود إلى أحدهما، أو لا تعود إلى واحد منهما.

فإن كان الأول: فالشخص الآخر غير معاد بجملة أجزائه، وليس أحدهما أولى من الآخر.

وإن كان الثاني: فكل واحد منهما غير معاد؛ بل بعضه، وليس إعادة بعض الأجزاء دون البعض أولى من العكس.

الثاني: أنه لا يخلو: إما أن تعاد جميع أجزاء البدن التي حصلت في حالة الحياة وتحللت. أو الأجزاء التي كانت حاصلة له حالة الموت.

فإن كان الأول: فهو ممتنع لوجهين: -

الأول: إنه من المحتمل أن تكون تلك الأجزاء المنفصلة عنه في حالة الحياة قد صارت جزءا من جسم غذائي به إنسان آخر، وصارت جزء منه.

وعند ذلك: فإما أن يقال بإعادتها في كل واحد من الشخصين، أو في أحدهما، أو لا في واحد منهما، ويلزم المحالات السابق ذكرها.

وعلى هذا أيضا: يلزم المحالات بتقدير أن يكون ذلك الشخص بعينه قد اغتذى بها، وصارت جزء من عضو آخر منه.

الثاني: يلزم من إعادة جميع الأجزاء إليه، أن تعاقب الأجزاء التي انفصلت عنه حالة الإيمان، بتقدير كفره بعد ذلك، أو أن تثاب الأجزاء التي انفصلت عنه حالة الكفر، بتقدير توبته وعوده إلى الإيمان بعد ذلك، وثواب

العاصي، وعقاب المطيع ممتنع علي ما سبق.

وإن كان الثاني: وهو ألا تعاد جميع الأجزاء؛ فهو ممتنع لثلاثة أوجه:

الأول: إنه يلزم منه أن من مات منقطع الأطراف أن يعاد على هيئته، و لم يقولوا به.

الثاني: إنه يلزم منه أن لا تثاب تلك الأجزاء المنفصلة حالة الطاعة، ولا تعاقب بتقدير إنفصالها حالة الكفر- وهو ممتنع كما تقدم.

الثالث: إنه ليس إعادة البعض أولى من البعض.

الوجه الثالث: هو أن ما مضى من الأبدان غير متناهية العدد؛ لما سبق في تحقيق قدم العالم.

فلو أعيدت للزم وجود أجسام لا نهاية لأعدادها معا؛ وهو محال؛ لما تقدم أيضا.

الرابع: هو أن إعادة الأجسام: إما أن تكون بإيجاد ما عدم من أجزائها، أو بتأليف ما تفرق منها.

الأول. محال؛ لما سبق في امتناع إعادة ما عدم.

والثاني ممتنع؛ لأنه إما أن يعاد ذلك التأليف بعينه، أو غيره. فإن كان عينه؛ فهو ممتنع لوجهين:

الأول: لما فيه من إعادة المعدوم،والثاني: إن التأليف عرض، والعرض ممتنع الإعادة؛ لما سبق.

وإن كان المعاد غيره فهو أيضا ممتنع؛ لما سبق.

الخامس: إنه لو أعيدت أبدان الناس لم يخل: إما أن يقال بأنها تبقى دائمة من غير فناء، أو أنها تفنى.

فإن كان الأول: فهو ممتنع؛ لأنها مركبة من أجزاء متقابلة بالحرارة، والبرودة والرطوبة، واليبوسة، ولابد بينها من فعل وانفعال بحيث يحصل منه

كيفية مزاجية يتميز بها بدن الإنسان عمن سواه، وذلك الفعل والانفعال، بين تلك الأجزاء مما يفضي إلى تنقيص الرطوبة بفعل الحرارة فيها إلى حد الفناء، وكذلك بالعكس، والموت من لوازم ذلك لا محالة.

وإن كان الثاني: فلم يقولوا به.

السادس: هو أن إعادة أبدان الحيوانات مما يفضي إلى جواز وجودها من غير توالد، وهو مخالف للعقل، والعادة.

السابع: هو أنه لو أعيدت الأجسام: فإما أن يقال بأنها تغتذى، أو لا تغتذي.

فإن كان الأول: فإما أن يلازم اغتذاها الأعراض الملازمة له في الدنيا: كالجوع، والاحتقان، والاستفراغ، والمرض، وغير ذلك، أو لا يلزمه.

الأول: لم يقولوا به، والثاني: غير معقول.

وإن قيل إنها غير مغتذية: فلم يقولوا به، ثم إن بقاءها مع عدم اغتذائها بها أيضا غير معقول.

الثامن: إن إعادة الأجسام عند القائل بها: إما إلى جنة، أو نار. والجنة عنده فوق السموات، والنار تحت الأرض، والأرض تحت كل شيء ولا تحت لها، والسماء فوق كل شيء ولا فوق لها، كما هو مبين في الحكميات.

فكيف تكون النار تحت ما لا تحت له، والجنة فوق ما لا فوق له. ثم يلزم من كون الجنة فوق السموات، ومن دخول الأبدان الإنسانية إليها محالان:

الأول: انخراق السموات؛ لصعود أبدان الناس إلى الجنة.

الثاني: أن تكون الأجسام الكائنة، الفاسدة، في حيز الأجسام الإبداعية، أو فوق حيزها؛ وهو محال لما سبق.

وعلى هذا: فيجب تأويل كل ما ورد من السمعيات في ذلك على المعاد

النفساني جمعا بين أدلة العقل، ومخاطبة الأنبياء- عليهم الصلاة والسلام- للعوام بما يفهمونه، وما لا تنفر طباعهم عن قبوله، مع دعو الحاجة إلى ترغيبهم بالنعيم، وترهيبهم بالعذاب المقيم فيما يقصد منهم فعله وتركه؛ ولهذا قال عليه السلام- «**أمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم**».

والجواب:

قولهم: يتعذر العمل بظواهر ما ذكرتموه من السمعيات.

قلنا: قد بينا إمكان إعادة الأجسام عقلا؛ فيمتنع مخالفة الظاهر الدال على وقوعها، من غير دليل.

وما ذكروه في الوجه الأول: فإنما يلزم أن لو كان ما لكان واحد من أشخاص الناس من الأجزاء ما يتصور عليها التبدل، والتغيير، وأن تصير جزء من شخص تارة، وجزء من آخر تارة؛ وهو ممنوع.

بل كل شخص يشتمل على أجزاء أصلية بها قوامه، ولا يتصور عليها التبدل والتغيير فيه. وأجزاء فاضلة وهي ما يتصور عليها التبدل والتغير فيه، وما يكون فيه من الأجزاء الأصلية هي المثابة، والمعاقبة، وهي فلا يتصور أن تصير أجزاء أصلية من غيره؛ بل إن صارت جزءا من الغير؛ فلا تكون فيه إلا فاضلة، وكذلك بالعكس.

وبهذا يندفع ما ذكروه من الشبهة الثانية أيضا.

قولهم: إن ما مضى من الأبدان لا نهاية لأعدادها، باطل؛ بما سبق في مسألة حدوث العالم. وما ذكروه في الوجه الرابع؛ فقد سبق جوابه أيضا.

قولهم: لو أعيدت الأجسام فإما أن تبقى، أو لا تبقى.

قلنا: كل واحد من الأمرين ممكن، والسمع قد دل على الدوام.

وما ذكروه في امتناع دوامها؛ فمبني على القول بالمزاج، وتأثير الطبيعة، وقد أبطلناه فيما تقدم؛ بل الكائنات كلها إنما هي مستندة إلى فعل فاعل مختار

تام القدرة؛ فلا يكون الدوام ممتنعا.

قولهم: إن القول بإعادة الأبدان من غير توالد محال.

ليس كذلك؛ إذ يلزم من القول بأنه لا إنسان إلا عن إنسان تسلسل الحوادث إلى غير النهاية؛ وقد أبطلناه أيضا فيما تقدم.

قولهم: لو أعيدت الأجسام إما أن تغتذي، أو لا تغتذي.

قلنا: كل واحد من الأمرين عندنا ممكن؛ غير أن السمع قد دل على التغذية في الدار الآخرة، ولا يلزم عليه من الأعراض ما كانت لازمه في الدنيا؛ إذ كل واحد من الأمرين مستند إلى فعل فاعل مختار، لا إلى مقتضى الطبيعة كما سبق تقريره.

والسمع قد ورد بامتناع تلك الأعراض في الدار الآخرة؛ فوجب اتباعه.

وما ذكروه من الشبهة الأخيرة؛ فمبني على فاسد أصولهم من امتناع ملأ فوق السماوات، وتحت الأرض، وامتناع إنخراق أجسام السماوات؛ وهو غير مسلم.

الفصل الثالث

في المعاد النفساني [(١)]

والنظر في تحقيقه يتوقف على تحقيق النفس الإنسانية، ومعناها. وقد اختلف الناس في معنى النفس الإنسانية.

فمنهم من قال إنها عرض، ومنهم من قال: إنها جوهر.

ومن قال إنها عرض- اختلفوا- فمنهم من قال إنها عرض خاص من الأعراض و لم يعينه، وهذا هو مذهب جماعة من المتكلمين وقد نصره الإمام الهراسي من أصحابنا وغيره، وزعم أن كل مخلوق لا يخلو عن أن يكون جسما، أو عرضا، والنفس الإنسانية ليست جسما؛ وإلا كان كل جسم نفسا؛ ضرورة تماثل الأجسام كما سبق، فلم يبق إلا أن يكون عرضا.

ومن قدماء الفلاسفة من قال: إنها المزاج الخاص بأبدان نوع الإنسان، وهي كيفية حادثة من تفاعل الكيفيات الملموسة فيها، وهي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، ولهذا تفوت النفس باختلاف ذلك المزاج.

ومنهم من قال: إنها من جملة القوى الفعالة في الأجسام وهي ما يصح إسناد الأفعال الاختيارية من الذهاب، والإياب إليها، وحفظ النوع، وبقائه في تولده حتى لا يكون من الإنسان، إلا إنسان إلى غير ذلك من الأفعال، وليس ذلك مستندا إلى كيفية المزاج؛ بل ما يستند إلى المزاج، ليس غير الاستعداد لهذه الأمور، فكانت هذه القوى هي النفس، ولهذا تفوت النفس بقواها.

ومنهم من قال: النفس صفة الحياة؛ وهي ما لا تتم هذه الأفعال إلا بها،

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (٢/٢٥، ٢٨) وشرح العقيدة الطحاوية (ص١٩٧)، والملل والنحل (٢/٧١)، وإرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد (ص١٦) والمواقف (١/٦٠٨، ٦٠٩، ٦٢١).

ولذلك تفوت النفس لفواتها.

ومنهم من قال- إنها عبارة عن الشكل الخاص، والتخطيط.

وأما من قال إنها جوهر فمنهم من قال: إنها جوهر مركب؛ فيكون جسما.

ومنهم من قال: إنها جوهر بسيط، لا تركيب فيه.

فأما من قال: إنها جسم: فقد اختلفوا: -

فمنهم من قال: إنها عبارة عن هذه الجثة الخاصة المركبة من الجواهر، والأعراض القائمة بها، وهي ما يشير كل أحد إليها بقوله نفس، ولا إشارة إلى غير الجثة الخاصة، و هذا هو مذهب جماعة من المتكلمين.

وأما قدماء الفلاسفة: فمنهم من قال: إنها جسم في داخل هذه الجثة. ثم اختلف هؤلاء.

فمنهم من قال: إنها جسم مركب من العناصر، مصيرا منه إلى النفس مدركة للمركبات، وإنما يدرك الشيء بشيء يشبهه.

ومنهم من قال: إنها عبارة عن مجموع الأخلاط الأربعة مع تناسب مخصوص بينها في كمياتها، وكيفياتها؛ ولذلك فإنه لا بقاء للنفس مع اختلال هذه الأمور، أو بعضها.

ومنهم من قال: إنها الدم؛ إذ هو أشرف أخلاط البدن؛ ولأن الإنسان يموت عند خروجه، ولا يوجد منه شيء في أبدان الأموات.

ومنهم من قال: إنها عنصر من العناصر، مصيرا منه إلى أن من يدرك غيره فإنما يدركه؛ لأنه من جوهره، والنفس مدركة للأشياء العنصرية؛ فيجب أن تكون من جوهرها. ثم اختلف هؤلاء.

فقال فلوطوخس إنها النار السارية في هذا الهيكل؛ لأن خاصية النار

الحركة والإشراف؛ وذلك متحقق في النفس.

وقال ديوناس: إنها الهواء المستنشق المتردد في مخارق البدن؛ ولذلك تزول الحياة بزواله.

وقال تاليس: إنها الماء؛ إذ هو سبب النشوء، والنمو، والنفس كذلك؛ فكانت هي الماء.

وذهب الأطباء: إلى أن النفس هي الروح، وهي جسم لطيف بخاري، ناشئ من التجويف الأيسر من القلب، مثبت في جميع البدن؛ وهو منبع الحياة، والنفس والنبض.

وقد أشار القاضي إلى ما هو قريب من هذا القول، وهو أن قال: النفس عبارة عن أجسام لطيفة، مشتبكة بالأجسام الكثيفة أجرى الله العادة بالحياة مع بقائها.

ومنهم من قال: إن النفس عبارة عن الروح الكائنة في الدماغ الحاملة للقوى الحساسة الباطنة، وهي الحس المشترك، والصورة، والمخيلة، والوهمية والحافظة.

ومن المتكلمين من قال: النفس هي الأجسام الأصلية في كل بدن من الأبدان دون الأجزاء الفاضلة. كما حققنا في الفصل الذي قبله.

وأما من قال: إنها جوهر بسيط فقد اختلفوا:

فمنهم من قال: إنها جوهر فرد متحيز، وهذا هو مذهب طائفة من الشيعة، ومعمر من المعتزلة، والإمام الغزالي من أصحابنا.

ومنهم من قال: إنها جوهر بسيط معقول غير متحيز مجرد عن المادة دون علائقها، وهذا مذهب الفحول من الفلاسفة اليونانيين ومن تابعهم من فلاسفة الإسلاميين وأرباب التناسخ.

وقد احتجوا على ذلك بحجج.

الأولى: إنهم قالوا: إنه من البين الذي لا شك فيه على ما يجده كل عاقل من نفسه أن فيه، وفي ذاته شيئا به إدراك المعقولات البسيطة التي لا تركيب فيها كالإله: تعالى ومبادئ المركبات.

قالوا: يجب ألا يكون المدرك لها جسما، ولا قائما بالجسم قيام الأعراض بموضوعاتها والصور الجوهرية بموادها، وإلا كان متجزء، لأن كل جسم متجزء على ما سبق، وما قام بالمتجزء يكون متجزءا، ولو كان متجزءا لما كان محلا لانطباع المعقولات التي لا تجزئ لها فيه، وإلا فانطباعه في جزء واحد منه دون باقي أجزائه أو في كل واحد من أجزائه.

لا جائز أن يكون الانطباع في جزء واحد منه فإن فرض جزء من الجسم، أو ما قام به غير متجزئ، محال؛ لما سبق.

والتقسيم بعينه يكون لازما إلى ما لا يتناهى، ولا جائز أن يكون الانطباع في كل واحد من الأجزاء، وإلا فالمنطبع في كل واحد من الأجزاء إما أن يكون هو في نفس المنطبع في الجزء الآخر، أو غيره.

فإن كان الأول: فيكون الشيء الواحد في حالة واحدة، معلوما كرات غير متناهية؛ وهو محال.

كيف وإن ما من جزء يفرض إلا هو متجزئ إلى غير النهاية، والتقسيم بعينه وارد لا محالة.

وإن كان الثاني: فيلزم أن يكون المعقول المفروض متجزئا. وقد فرض غير متجزئ؛ وهو محال.

فإذن ما هو محل انطباع المعقولات الغير المتجزئة متجزئ، وإلا كان ما لا يتجزأ منطبعا في ما هو متجزئ، وهو محال، ويلزم أن لا يكون جرما، ولا

قائما بالجرم؛ وذلك هو المطلوب.

الثانية: أنا قد نتعقل صورا مجردة عن الأوضاع والمقادير: كصورة الإنسان الكلي ونحوه.

وعند ذلك فلا يخلو: إما أن يكون تجردها عن ذلك لذاتها، أو لما أخذت عنه أو لنفس الآخذ، وهو المحل القابل لها.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لما عقلت إلا وهي مجردة عنه، وليس كذلك كما في الأشخاص.

ولا الثاني: إذ ليس كل صورة معقولة مجردة عن الوضع مأخوذة عن شيء، وذلك كالذي يتصوره الإنسان من الصور التي لا وجود لها في الخارج؛ ولأن ما أخذت عنه قد لا يكون مجردا عن الوضع: كأشخاص الإنسان، وإن كان الثالث: فما به التعقل ليس جسما، ولا جسمانيا، وإلا لما خلا عن ذلك.

الثالثة: إنه لو كانت النفس مدركة بآله جرمانية: لما أدركت نفسها كما في الحواس الخمس؛ إذ ليس بينها، وبين نفسها، ولا بين آلتها آله.وإلا فإدراكه لآلتها: إما بآله، أو لا بآله.

فإن كان الأول: فإما أن يكون إدراكها بآلتها بعين تلك الآلة، أو بغيرها.

فإن كان بعين تلك الآلة: فإما أن يكون ذلك لوجود صورة آلتها تلك في آلتها، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها.

فإن كان الأول: فيلزم أن تكون عاقلة لآلتها دائما؛ إذا كانت تعقل بوجود صورة المعقول في الآلة، وصورة آلتها في آلتها دائمة الوجود؛ وهو محال خلاف المعقول.

وإن كان الثاني: فباطل أيضا، فإن الصورة إذا دخلت الجوهر العاقل إنما

تجعله عاقلا؛ لما تلك الصورة صورته، لا لصورة غيره، إلا أن يكون مضايفا له، وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك.

وإن كان إدراكها لآلتها بغير تلك الآلة: فالكلام في تلك الآلة كالكلام في الأولى؛ ويلزم من ذلك التسلسل، أو الدور الممتنع.

وإن كان إدراكها لآلتها لا بآلة: فليكن مثله في غيرها؛ إذا القول بالفرق تحكم غير معقول.

الرابعة: أنها لو كانت مدركة بآلة جرمانية؛ للزم كلالها عند المواظبة على الإدراك كالحواس، فإن من واظب على إبصار شيء، أو سماع صوت كلت آلته، والتالي باطل فإن إدراك النفس يقوي بكثرة ما تدركه من المعقولات، ويستمر عليه.

الخامسة: إنها لو كانت مدركة بآله جرمانية: لما أدركت الأخفى بعد إدراك، الأظهر؛ أو لقل إدراكها له كما في الحواس، فإن من أدرك الأصوات الهائلة: كأصوات البوقيات، ونقر الطبول؛ فإنه قد لا يدرك الهمس من الأصوات كإدراكه له قبل ذلك، وكذلك من أدرك ضوء الشمس قد لا يدرك بعده الأشياء الصغيرة كالذرة، ونحوها. كمن أدرك الحرارة، أو البرودة الشديدة فإنه لا يدرك ما هو أضعف منها بخلاف إدراك النفس.

السادسة: إنها لو كانت داركه بآله جرمانية؛ لوقفت، وعجزت عند بلوغ الأربعين؛ إذ هي كحال النشوء كسائر أجزاء البدن بالحواس الظاهرة، وليس كذلك.

السابعة: إنها لو كانت داركة بآله جرمانية؛ لضعفت بضعف البدن واستضرت بضرر موضوعها بالآلام، والأمراض، وليس كذلك، فإن النظر والفكر مؤلم للدماغ، ومضر به، ومكمل للنفس.

الثامنة: إنها لو كانت داركة بآله جرمانية؛ لأمكن أن يكون البعض من

تلك الآلة مدركا للشيء، والبعض غير مدرك له؛ فيكون الشخص الواحد عالما بالشيء الواحد وجاهلا به في حالة واحدة؛ وأنه محال.

التاسعة: إنه لو كانت داركة بآلة جرمانية؛ لما كانت مدركة للمتضادات معا؛ لتوقف إداركها على انطباع صورة الشيء المدرك في آلتها. وانطباع صورتي المتضادين معا في جزء واحد محال، كما في الحواس الظاهرة والباطنة؛ ولهذا فإنا لا نجد في حواسنا إمكان إدراك كون الشيء الواحد أسود، أبيض، حارا، باردا معا، ولا كذلك عند كونها مدركة للمتضادات بغير آلة جرمانية؛ لأن إدراكها لا يكون على سبيل صورتي المتضادين في آلتها؛ بل على سبيل التصور لحقيقتهما؛ ولا يلزم من استحالة انطباع الصورتين المتضادين في الجسم الواحد، استحالة تصور الحقيقتين لا التصديق بالجمع بينهما.

العاشرة: إن النفس الإنسانية تقوى على إدراك ما لا يتناهى من الصور المعقولة، فقوتها غير متناهية، فلو كانت مدركة بآله جرمانية؛ لكانت متناهية قابلة للتصنيف ضرورة تناهي محالها، وقبوله للتصنيف.

الحادية عشرة: إن الأجسام وقواها تعقل بما يتصور فيها من الصور العقلية: فهي فاعلة منفعلة، والنفس الإنسانية تفعل ذلك حيث تستخرج النتائج من المقدمات، وتعقل حكم التصديق بها من ذاتها. فهي بذلك فاعلة لا منفعلة، فالنفس ليست جسما، ولا قوة في جسم.

الثانية عشرة: إن الأجسام وقواها إنما تتخلص مما يؤذيها بالحركة المكانية هربا عنه، وليست القوة العاقلة في هربها عما يؤذيها لذلك؛ بل بالرأي، والرؤية، فالنفس ليست جرما، ولا قوة في جرم.

الثالثة عشرة: إن بدن الإنسان مؤلف من أضداد، تأليفا لا يقع به ممانعة بين أجزائه في أفعالها الصادرة عنها من الحركات إلى الجهات.

والنفس العاقلة إنما تقوي على أفعالها بمغالبة ما يمانعها من القوى: كالغضب والشهوة، ونحو ذلك؛ فالنفس ليست جسما.

الرابعة عشرة: أن كل واحد يعلم من نفسه علما ضروريا أنه الذي كان من حين ولادته، ويعلم أن ما كان من أجزائه الجسمانية قد تبدلت، وتغيرت بالتحليل، والتبدل بالحرارة الغريزية المحللة، والقوة الغاذية الموردة بدل ما يتحلل، وذلك الباقي المستمر وهو الذي لا يتغير، ولا يتبدل هو النفس؛ فلا يكون هو الجسم، ولا ما هو حال فيه.

الخامسة عشرة: إن القوى التي هي مصدر الأفعال المختلفة، كالغضب والشهوة وغيرهما لا ينفصل بعضها عن بعض، ولا يشغل بعضها بعضا؛ لعدم الاشتراك بينها في الآلة، وهي غير متحركة، بذاتها، ولا معطلة بذواتها، وقد يشاهد مع ذلك البعض معطلا، والبعض غير معطل.

فلابد لها من جامع يجمعها، ويكون هو المتصرف فيها، وليس ذلك شيء من أجزاء البدن، ولا ما هو قائم به.

فإذن هو ما يشير كل واحد إليه أنه هو ذاته، مع قطع النظر عن جميع الأجزاء البدنية الظاهرة، والباطنة، وكذلك هو النفس الإنسانية.

ثم اختلف هؤلاء في أربعة مواضع:

الأول: في قدم النفس الإنسانية، وحدوثها.

الثاني: في وحدتها، وتكثرها.

الثالث: في أنها هل تفوت بفوات البدن، أم لا؟

الرابع: في أنها هل تنتقل إلى بدن آخر، أم لا؟

الموضع الأول: اختلفوا في قدمها، وحدوثها.

فقال أفلاطون، ومن تابعه: إنها قديمة.

وقال أرسطاطاليس، ومن تابعه: إنها حادثة بحدوث بدنها.

وقد احتج القائلون بقدمها بحجتين:

الحجة الأولى: إنهم قالوا لو كانت حادثة بعد أن لم تكن؛ لكان لها فاعل يحدثها، وذلك الفاعل؛ إما أن يكون قديما، أو حادثا.

لا جائز أن يكون حادثا؛ وإلا فالكلام فيه كالكلام فيما عند حدوثه، ويلزم منه التسلسل، أو الدور؛ وهما ممتنعان.

فلم يبق إلا أن يكون قديما، أو مستندا إلى القديم، ويلزم من قدم العلة قدم معلولها؛ لاستحالة انفكاكه عنها.

فإذن النفس قديمة؛ لقدم ما وجبت عنه، غير قابلة للكون.

اللهم إلا أن يقال يتوقف أعمال العلة القديمة في معلولها على شيء معين من قابل، أو فاعل، أو أن فعل الفاعل ليس بالذات، والطبع؛ بل بالإرادة، والاختيار.

لا جائز أن يقال بالمعين من القوابل الهيولانية؛ إذ النفس غير هيولانية كما سبق.

ولا فاعل آخر فإن مثل هذا إنما يكون في مفعول متجزأ يكون لكل واحد من الفاعلين منه جزء، وإن لم تتميز الأجزاء. والنفس ذات واحدة لا تتجزأ كما سبق.

ولا جائز أن يكون وجود النفس غير الإرادة؛ إذ ليست الإرادة جوهرا، وما ليس بجوهر لا يكون مؤثرا في إيجاد الجوهر، ولا الجوهر يكون متوقفا في حدوثه عليه؛ إذ الجوهر أشرف مما ليس بجوهر؛ فلا يكون الأشرف مفتقرا إلى الأخس.

الحجة الثانية: إنهم قالوا: النفس جوهر قائم بنفسه غير قائم بالأجسام، وهو متصل بها، وهي مخالفة بذلك لسائر القوى، والصور العرضية التي تبطل عند مفارقة موضوعاتها؛ فلا تكون قابلة للكون، والفساد؛ إذ القابل لذلك ليس إلا ما كان من الموجودات قائما بالأجسام، ما يرجع حدوثه إلى الحركات

المتحددة المنصرمة، ما يحدث فيه بذلك من القرب والبعد، والتجزؤ، والانفصال، والاتصال، والاستحالة بالأضداد التي يفسر بعضها بعضا. أما ما هو برئ عن ذلك كله فلا.

وأما القائلون بحدوث النفس فقد احتجوا بثلاث حجج.

الحجة الأولى: إنهم قالوا النفس الإنسانية من نوع واحد كما سيأتي.

فلو كانت قديمة سابقة الوجود على حلولها في البدن، لم يخل إما أن تكون متحدة، أو متكثرة لا جائز أن تكون متحدة، وإلا فعند تكثر الأبدان لا يخلو: إما أن تبقى متحدة، أو متكثرة.

لا جائز أن يقال ببقائها متحدة؛ وإلا فنسبتها إلى بدن واحد، أو إلى كل الأبدان.

فإن كان الأول: فيلزم خلو باقي الأبدان عن الأنفس؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فيلزم أنها إذا علمت شيئا، أو جهلته أن يشترك الناس كلهم فيه؛ لاتحاد النفس، والشيء المدرك؛ وهو محال.

هذا كله إن قيل باتحادها قبل مقارنة الأبدان.

ولا جائز أن يقال بأنها متكثرة قبل الأبدان؛ إذ التكثر، والتغاير فيما اتحد نوعه دون مميز محال.

وما به التمايز والتغاير، إما أن يكون ثابتا لها لذاتها، أو أن ذلك لها بالنسبة إلى غيرها.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ هي من نوع واحد. فما ثبت لواحد منها لذاته ليس أولى من ثبوته لغيره.

وإن كان الثاني: فكل تكثر يفرض مما به تكثير أشخاص الماهية المتحدة الغير مقتضية للتكثر بذاتها فليس إلا بالنسبة إلى المواد وعلائقها؛ فلا تكثر فيه.

وهذه المحالات: إنما لزمت من فرض وجود الأنفس سابقة على

الأبدان؛ فلا سبق.

الحجة الثانية: أنه لو كانت الأنفس الإنسانية موجودة قبل وجود الأبدان؛ لكانت إما فاعلة متصرفة، أو معطلة عن الفعل، والانفعال.

لا جائز أن تكون معطلة؛ إذ لا شيء من فعل الطبيعة معطلا، وإن كانت متصرفة بالفعل، والانفعال. فتصرفها لا يعدو أحد أمرين.

إما إدراك عقلي، وإما تحريك جسماني مقرونا بإدراك حسي، وكل واحد من الأمرين ــ فلن يتم لها قبل وجود الأبدان التي هي حاكمة فيها، والآلات التي بها يتوصل إلى إدراك مدركاتها.

فإذن لا وجود للأنفس قبل وجود الأبدان.

الحجة الثالثة: إنها لو كانت قديمة موجودة قبل وجود البدن، لقد كانت توجد فيه، وهي من القوة والكمال على حد واحد من غير زيادة ولا نقصان؛ وبالتالي باطل بما نشاهده من ضعفها في ابتداء حدوث البدن، وانتقالها معه من ضعف إلى قوة، ومن عجز إلى قدرة على حسب انتقال البدن من ضعف إلى قوة، ومن صغر إلى عظم، ومن نقص إلى كمال.

الموضع الثاني: اختلفوا في وحدة النفس الإنسانية وتكثرها. [1]

فقال بعضهم: إنها في جميع الأشخاص واحدة بالشخص، وأن نفس زيد هي نفس عمرو، وأن نسبتها في أفعالها المختلفة مع اتحاد جوهرها إلى الموضوعات المختلفة من أشخاص الأبدان الإنسانية كنسبة الشمس مع اتحادها في اختلاف تأثيراتها عند إشراقها على زجاجات مختلفة الألوان في الألوان الحادثة عنها محتجين على ذلك بأن قالوا: قد ثبت أن النفس قديمة بما سبق.

وعند ذلك: فإما أن تكون متحدة لذاتها، أو متكثرة. والقول بالتكثر محال؛ لما سبق.

---

(١) انظر: الملل والنحل (٢/٧٥)، والنجاة لابن سينا (ص١٨٤).

وإن كانت متحدة لذاتها فالمتحد بذاته يمتنع تكثره؛ وذلك هو المطلوب.

ومنهم من قال: بأن النفوس الإنسانية متعددة متكثرة بتكثير أبدانها رادين على من تقدم، بأنه لو كانت النفس واحدة بالشخص مع تعدد أبدانها؛ لكان كل ما يوجد من الفعل، والانفعال، وينتج من العلوم والأحوال منسوبا إلى نفس شخص واحد معين، منسوبا إلى غيره من الأشخاص حتى لا يعلم وهم يجهلون، ولا يجهل وهم يعلمون، ولا يكون مريدا، وهم كارهون، ولا كارها، وهم مريدون، وبالجملة لا يكون متميزا عنهم بحال من الأحوال، ولا فعل من الأفعال؛ ضرورة أن ما فرض من الأفعال، والأحوال؛ فإنما هي للنفس وللبدن من جهة النفس، وأن اختلاف التابع لا يؤثر في اختلاف المتبوع، وهذا كله فخارج عن الإمكان، ومخالف للحس والعيان؛ فإذن النفس متعددة لا متحدة.

ثم اختلف هؤلاء: فمنهم من زعم أن الاختلاف بين النفوس الإنسانية بالنوع والحقيقة.

ومنهم من زعم: أنها متحدة بالنوع مختلفة، بالشخصي، والعرض.

وقد احتج الأولون بأنا قد نجد في الناس العالم والجاهل، والقوي والضعيف، والخسيس والنفيس والخير، والشرير، والغضوب والحمول، والصبور والملول. إلى غير ذلك من الاختلافات في القوى، والهمم، والأخلاق. وذلك: إما أن يرجع إلى غرائز نفوسهم الأصلية وفطرها الأولية، وإما أن يكون ذلك كله اكتسابيا، عرضيا، مأخوذا من اختلاف أمزجة الأبدان.

لا جائز أن يقال بالثاني: فإنا إذا اعتبرناه أدانا الاعتبار أن بدن الإنسان قد يتغير مزاجه من جهة أخلاق النفس حيث يغضب؛ فيسخن مزاجه ويغتم فينحف، ويهزل، ويفرح فيطرب ويخصب، ولم تكن الحرارة في مزاج بدنه أوجبت في نفسه الغضب؛ بل حالة الغضب الطارئة على نفسه، أوجبت حر

مزاجه؛ فكانت بعض أحوال البدن لازمه عن أحوال النفس.

ولهذا كان تغير أحوال النفس بالعادات، مغيرا لأحوال الأبدان، وناقلة لها من شأن إلى شأن، حتى أنها تتبدل مع تبدل الأمزجة والأشكال؛ فتنقل خلقة الشرير إذا صار خيرا إلى خلقة الأخيار، وكذلك بالعكس وهذا كله يشهد بأن هذا الاختلاف ليس إلا لاختلاف جواهر الأنفس، لاختلاف أمزجة الأبدان.

وأيضا: فإنا قد نشاهد اختلاف النفوس بأمور لا تعلق لها بالأبدان، وأمزجتها والأجسام، وأشكالها: كمحبة الصنائع، والعلوم، والميل إلى فنون منها، دون فنون.

وأيضا: فإنه لو كان ذلك الاختلاف لاختلاف المزاج لما بقى الإنسان على حق واحد نفساني عند تبدل مزاجه، وانتقاله من ضد إلى ضد من حار إلى بارد، من بارد: إلى حار، ومن رطب إلى يابس، ومن يابس إلى رطب؛ بل كان يتبدل، وينتقل من خلق: إلى ضده على حسب ما يقع الانتقال في المزاج من ضد إلى ضد.

وأيضا فإن من سلف من الحكماء- قد حكموا في الأنواع المختلفة من ذوات النفوس بأن اختلاف أمزجتها، وأشكالها، لاختلاف نفوسها في طبائعها وخواصها حتى كانت حرارة مزاج الأسد مقصودة، لموافقة نفسه في الشجاعة والحرارة، وبرودة مزاج الأرنب: لموافقة نفسه في الضعف والجبن.

فما بال الاختلاف بين الأنفس الإنسانية لا لذواتها بل لا لاختلاف أمزجة أبدانها.

وربما احتجوا على ذلك أيضا بحجج خطابية مأثورة عن الأسلاف منهم وذلك ما نقل عن أرسطاطاليس أنه قال: الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وكقوله: إن الحرية طباع أول جوهري، لا طباعا

ثانيا اكتسابيا.

فلو كانت جواهر النفوس الإنسانية، وطبائعها متفقة؛ لزم أن يكون الناس كلهم أحرارا، وهو خلاف المشاهد.

وأما أرباب المذهب الثاني: فقد احتجوا بأن قالوا: النفوس الإنسانية وإن كانت متعددة فهي مشتركة في خاصية، هي القوة النظرية، والعملية، كما قد بين ذلك في الحكميات، وهو دليل اتحادها في النوعية.

الموضع الثالث: اختلفوا في أن النفس الإنسانية هل تفوت بفوات بدنها، أم لا؟ فذهب كثير من الأقدمين إلى أنها لا تبقى بعد مفارقة بدنها.

محتجين على ذلك بحجتين:

الأولى: إنه قد ثبت أنه لا وجود للنفس قبل وجود بدنها؛ بما سبق ذكره وهو بعينه مساعد في امتناع وجودها بعد مفارقة البدن.

الحجة الثانية: إنها بعد مفارقة بدنها لا تفعل، ولا تنفعل، وكل ما لا يفعل، ولا ينفعل فوجود معطل، ولا معطل في الوجود الطبيعي.

وذهب فريق آخر إلى التفصيل. وهو أن قال: أفعال النفس منها ما يكون بالبدن والآلة. كالإدراكات الجزئية بالحواس الخارجية، ومنها ما يكون لها لذاتها: كالتعقلات الكلية، والتصورات العقلية.

فما كان لها من الأفعال الأولى؛ فلا يبقى بعد مفارقة البدن. بخلاف ما كان لها من الأفعال الثانية، وعلى هذا إن كانت مفارقتها للبدن قبل تصور المعقولات، وتجريد الكليات من الجزئيات؛ فإنها لا تعاد؛ إذ ليس لها فعل يقتضي لها البقاء، والانفعال وإن كانت تكملت بما حصل لها من التصورات الكلية، والتصديقات العقلية في حالة اتصالها بالبدن؛ فإنها تبقى، وإن فارقت البدن.

وذهب أرسطاطاليس ومن تابعه من فحول الحكماء: إلى لزوم بقائها

بعد مفارقة البدن، وسواء أكانت التعقلات التي هي كمالها الممكن لها قد حصلت حالة المفارقة، أو لم تكن حاصلة، محتجين على ذلك بحجج ثلاث:

الحجة الأولى: أن ما يعدم بعد وجوده، لا يجوز أن يكون انعدامه لذاته؛ وإلا لما وجد؛ فانعدامه: إما أن يكون لعدم علته الفاعلة المقتضية لبقائه واستمراره، كما في انعدام ضوء المصباح عند انطفائه.

وإما لوجود مزاحم يبطله، ومضاد يعدمه: كانعدام برودة الماء بالحرارة الطارئة عليه، الغالبة له، فلو انعدمت النفس، لكان انعدامها لأحد هذين الأمرين، وكل واحد منهما باطل.

أما إنه لا يجوز أن يكون انعدامها لانعدام علتها؛ إذ العلة الفاعلية للنفس الناطقة إنما هو العقل الفعال؛ وهو غير قابل للكون، والفساد على ما قرر في الحكميات.

وأما أنه لا يجوز أن يكون انعدامها لوجود مضاد يعدمها؛ لأن ذلك لا يتصور إلا مع قيام الضدين بموضوع واحد في محل واحد مع استحالة الجمع بينهما فيه، وإلا فلا تمانع، ولا مزاحمة. وليس وجود النفس في البدن على نحو وجود الشيء في محله، أو في موضوعه؛ إذ لا موضوع لها؛ لكونها جوهرا، ولا هي حالة في محل كما سبق؛ بل إنما وجودها فيه على سبيل التعلق به المتصرف في أحواله كما سبق.

الحجة الثانية: أنه لو لزم فوات النفس من فوات بدنها؛ لكانت متعلقة به تعلق المتقدم، أو المتأخر، أو المكافئ، وإلا لما كان هذا اللزوم.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا فالنفس متقدمة على البدن، تقدما بالذات؛ ضرورة أن غير هذا النوع من التقدم، لا يوجب الفوات من الفوات. ولو كان كذلك؛ لكان فوات البدن لازما عن فوات النفس، لا أن فوات النفس، لازم عن فوات البدن؛ إذا العلة لا تبطل لبطلان معلولها، وإنما المعلول

هو الذي يبطل بطلان علته.

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا فالبدن للنفس إما علة فاعلية، أو مادية، أو صورية، أو غائية؛ ضرورة أن ما يفوت بفوات ما هو متقدم عليه، لا يخرج عن هذه الأقسام.

وليس هو فاعلية: وإلا كان الأشرف مستفادا من الأخس، وليس علة مادية لها؛ لما سبق من أن النفس غير قائمة بمحل. وليست علة صورية ولا غائية؛ إذ الأولى أن يكون فيها بالعكس، ولا جائز أن يقال بالثالث؛ وهو تعلق التكافؤ؛ وإلا فهما حقيقتان، أو غير حقيقتين، لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كانت النفس والبدن عرضا لا جوهرا.

وإن قيل بالثاني: فغاية ما يلزم من فوات أحدهما فوات العارض للذات لا نفس الذات المعروضة.

الحجة الثالثة: لو كانت النفس قابلة للفساد؛ لكان فيها قوة قابلة للفساد، وكل ما له قوة أن يفسد، فقبل الفساد، له قوة أن يبقى بالفعل، وليس بقاؤه بالفعل هو نفس قوة أن يبقى بالفعل.

فالنفس قبل الفساد لها قوة أن تبقى، فالنفس مركبة من صورة؛ وهي ما بها تكون النفس موجودة وباقية بالفعل، ومن مادة: وهي الذات التي لها هذه القوة أعني قوة أن يبقى.

والنفس بسيطة غير مركبة على ما سبق؛ فهي غير قابلة للفساد.

الموضع الرابع: اختلف القائلون ببقاء النفس بعد مفارقة بدنها في تناسخ الأبدان لها، وانتقالها من بدن إلى بدن.

فمنهم: من أثبت ذلك، ومنهم من نفاه.

فأما المثبتون: فمنهم من أوجب ذلك، وأحال بقاء النفس غير متعلقة ببدن آخر غير بدنها الذي فارقته.

محتجين على امتناع عزوها عن البدن بعد المفارقة بمثل احتجاجهم على امتناع وجودها قبل البدن، كما سبق.

ومنهم من جوز عليها الأمرين حتى أنها تكون مفارقة للبدن تارة، ومقارنة له تارة، ومقارنة بعد المفارقة، ومفارقة بعد المقارنة، ولم يلتزم في ذلك قانونا معينا، ولا نظاما مخصوصا.

ثم من أوجب المقارنة بعد المفارقة: فمنهم من يرى أنها لابد وأن تكون حافظة للصورة النوعية في الأشخاص، حتى أنها لا تنتقل من شخص الإنسان إلا إلى شخص إنساني، وسمى هذه الانتقال نسخا، ومنهم من يرى أنها غير حافظة للنوع في الأشخاص، بل قد تستبدل صورة الإنسان بصورة أخرى.

ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم من جوز الانتقال إلى غيره من أبدان الحيوان، وسمى ذلك مسخا ومنهم من جوزه إلى النبات، وسمي ذلك فسخا. ومنهم من جوزه إلى الجمادات، وسماه: رسخا، ومنهم من يرى أن النفس عند ابتدائها تبتدئ من أضعف الصور وأخسها، كصورة الدود، والذباب، وتتردد إلى الأقوى والأفضل حتى تنتهي إلى صورة الإنسان، وحينئذ أن سعدت بفعل ما يسعد، ارتقت في كل دور إلى مزاج أفضل، وقوة أكمل، حتى تبلغ أقصى الكمال، وإن شقيت بفعل ما يشقى ويردى عادت إلى العكس والقهقري وكذا لا تزال تتردد في كل دور إلى ما فارقته، أو أفضل، أو أنقص.

ثم منهم من يرى أن ذلك يدوم، ويتكرر دورا بعد دور، لا انقضاء لأمده، ولا انتهاء لعدده. ومنهم من يرى انتهاء ذلك، وأن النفس قد يتفق لها سعادة ناقلة لها في مرة أو مرات إلى أجل حالاتها، أكمل كمالاتها؛ فينقطع تعلقها بالأبدان، ويلتحق بالمبادئ الأولى صائرة عالما عقليا، مجردة عن المواد، وعلائقها؛ فلا تعود إلى التعلق بالأبدان أبدا.

وأما الذي عليه المحققون من الفلاسفة: امتناع القول بالتناسخ، واستحالة انتقال النفس بعد مفارقة بدنها المقارن وجودها لوجوده إلى بدن آخر، محتجين على ذلك بحجتين.

الحجة الأولى: أن وجود النفس مع وجود البدن إ نما كان لشوق جبلي، وميل طبيعي من الأنفس إلى الأبدان للاهتمام به، والتصرف في أحواله كما سبق.

وعلى هذا: فكل بدن فإنه يستحق لذاته نفسا تدبره، وتتصرف فيه، وليس ذلك لبعض الأبدان دون البعض؛ إذ كلها من نوع واحد، فلو قبل بتناسخ بدنين لنفس واحدة؛ لأدى ذلك إلى اجتماع نفسين في بدن واحد، وهي النفس المستحقة له لذاته، والنفس المنتقلة إليه من غيره، وهي محال.

الحجة الثانية: أنه لو انتقلت النفس في بدن إلى بدن آخر؛ لتذكرت ما كان لها من الأحوال حالة كونها في البدن الآخر؛ ضرورة اتحاد النفس فيها، والأمر بخلافه كما تقدم.

ثم قالوا: لاشك أن سعادة كل شيء، ولذاته إنما هو بحصول ما له من الكمالات الممكنة له. وذلك كحصول الإبصار للقوة الباصرة، والسمع للقوة السامعة، وكذلك في كل قوة بحسبها، وكذلك شقاوة كل شيء وتألمه؛ إنما هو بعدم ما له من الكمالات الممكنة له.

فعلى هذا سعادة النفس الناطقة إنما هو فيما يحصل لها الكمالات الممكنة لها وكمالها الخاص بها، وهو مصيرها، عالما عقليا منطبعا فيها صورة المعقولات، وكذلك شقاوتها، وتألبها: إنما هو بانتفاء كمالاتها عنها وعندئذ فالنفس الناطقة بعد مفارقة بدنها إما أن تكون قد استعدت لقبول كمالها أو لم تستعد. فإن كانت قد استعدت لكمالها وتنبهت له ومالت إليه بإشراف العقل الفعال عليها؛ فلها أحوال أربعة.

الحالة الأولى: أن تكون قد حصلت شيئا من كمالاتها بالبحث عنه وتفكر فيه وانسلخت عن عالم الضلال، وتركت الاشتغال بالرزائل، والاهتمام بالبدن وعلائقه؛ فقد سعدت وحصلت لها اللذة، والنعيم الدائم.

وعلى حسب زيادة حصول الكمال يكون زيادة الالتذاذ. وليس ما يحصل للنفس من اللذة بحصول كمالها، كالتذاذ البهائم، والحيوانات بمطاعمها ومشاربها. فإن كان الالتذاذ بالشيء وزيادته على حسب كمال الملتذ به وبهائه. وقوة الإدراك، ودوامه.

ولا يخفى أن كمال النفس، بالنسبة إلى سائر كمالات باقي القوى أشرف وأجل وأن إدراك النفس لما تدركه أعظم وأشد من إدراك غيرها لكماله من حيث إدراك، النفس للماهية بخلاف إدراك غيرها من القوى.

فإذن التذاذها أشد، وسعادتها أكمل، ولا خفاء بأن ما يحصل لها من الالتذاذ بكمالها قبل مفارقة البدن بالنسبة إلى ما يحصل لها بعد مفارقته كنسبة الالتذاذ برائحة المطعوم إلى لذة آكله، وذلك قدر يسير وإنما كان كذلك من حيث إن النفس قبل المفارقة مشغولة بالبدن وعلائقه، والانغماس في الشهوات والرزائل.

وكل ذلك فمضاد ومانع يمنعها من تمام الالتذاذ بحصول كمالها. فإذا زال ذلك المانع، حصلت اللذة التامة، والسعادة الدائمة التي لا يشاكلها شيء من أنواع الملاذ فيكون حالها بالنسبة إلى اللذتين كنسبة اللذة الحاصلة بأكل الشيء الحلو للمريض بالنسبة إلى لذة أكله بعد الصحة، وزوال المانع.

وهذه اللذة العظيمة وإن لم يدركها في حالة مقارنة البدن على ما هي عليه ولا يتشوقها غاية التشويق؛ لكونها مشغولة البدن؛ لكنا نقطع بوجودها فحالنا بالنسبة إليها كحال الأكمه بالنسبة إلى الالتذاذ برؤية الصور الجميلة؛ فإنه يقطع بها وإن لم يكن حالة في التشوق إليها كحال من عرفها بالنظر

إليها، وكحال العنين بالنسبة إلى لذة الجماع؛ لكن هذه اللذة العظيمة إنما هي لمن استكملت نفسه بالعلوم، وحصلت لها كمالاتها في الدنيا، وكانت متجردة عن الأمور الدنيوية.

الحالة الثانية: أن تكون قد حصلت ما لها من الكمالات في الدنيا؛ لكنها مع ذلك ظالمة، فاخرة، مشتغلة بالرزائل، والشهوات البهيمية، فبعد المفارقة وإن حصلت لها اللذة بما لها من كمالها؛ فما استقر فيها من صور تلك الأمور الدنيونية، يجذبها إلى الملأ الأسفل، وما حصل في جوهرها من الكمالات، يجذبها إلى الملأ الأعلى، فيحصل لها بسبب هذا التجاذب والتضاد، ألم عظيم؛ لكنه لا يدوم؛ لكون النفس كاملة في جوهرها وأن تلك الأمور الأخر عارضة، والعارض قد يزول على طول الزمان، وعلى حسب رسوخ تلك الهيئات العارضة في النفس يكون بعد زوال هذا العذاب والألم، وما مثل هذه النفس تسمى المؤمنة الفاسقة.

الحالة الثالثة: أن لا تكون النفس قد حصل لها شيء من الكمالات؛ لكنها مع ذلك زكية طاهرة مشتغلة عن الرزائل، والشهوات، بالنسك والعبادات: كأنفس الزهاد والصلحاء من العامة؛ فغير بعيد أن تنتقل نفوسهم بعد المفارقة إلى جرم فلكي يتخيل به صور ما كانت تسمعه في دار الدنيا من أنواع الملاذ من المأكولات، والمشروبات، والمنكوحات على نحو ما كانت تتخيل بالحواس الباطنة حالة المقارنة.

وعند ذلك: فنجد من اللذة والنعيم ما لا كانت تجده حالة المقارنة للبدن. وهذا الالتذاذ لا يتقاصر عما يجده النائم من اللذة حالة منامه فإنه قد يتضاعف على ما يجده في حالة يقظته لقلة الشواغل.

الحالة الرابعة: أن لا يكون قد حصل لها شيء من كمالها وهي مع ذلك منغمسة في الرزائل، منهمكة في الشهوات البهيمية، بحيث ترسخت فيها

صورها، واشتدت القوة النزوعية إليها، فعند مقارنة البدن، وزوال العائق تحس ما فاتها من كمالها، وتتألم بمفارقته فيحصل لها بسبب ذلك، وبسبب ما استقر من هيئات الرذائل الحادثة لها، عذاب وألم عظيم على نحو ما يحصل للنفس الكاملة الذكية من اللذة والنعيم؛ بل أشد عذابا من هذا العذاب من كانت نفسه مع ذلك قد أكبت على اعتقادات فاسدة، وركنت إلى نقيض الحق وجحدت الرأي الصدق، فحالها كحال من يرجح لفساد مزاجه الأشياء الكريهة، على الأشياء المستلذة.

فإذا زال عنه العائق والمانع حصل له التألم بالمستكره، ومفارقة المستلذ؛ بل أسوأ حالا من هذه الحال، حال من كان مع اشتغاله بالرذائل، قد طالع شيئا من المبادئ الموصلة إلى المعلومات النظرية، واشتد شوقه إليها، ثم تركها، واشتغل بما سواها من ا لرذائل؛ فإن تألمه بعد المفارقة يكون أشد؛ لأن الشوق إلى المعشوق في حق من عرف مبادئه، وتنبه له يكون أشد ممن لم يحصل له ذلك، وحسرته على فواته تكون أعظم كمن حصلت له مبادئ شهوة الجماع أو الأكل، ثم منع منه؛ فإن تألمه يكون أشد من تألمه قبل ذلك.

ولا يبعد أن تكون أيضا هذه الأنفس الجاهلة، الفاجرة، بعد المفارقة تتصل ببعض الأجرام الفلكية؛ فتتخيل به صور ما كانت تسمعه من النار والأغلال، غير ذلك مما كانت تتواعد به على الأفعال القبيحة؛ فيحصل لها بسببه من الألم، والعذاب ما لا يقاس به غيره من أنواع العذاب.

هذا كله إن كانت النفس الناطقة قد استعدت لقبول كمالها، وتهيأت له.

وأما إن لم يكن قد حصل لها ذلك: كأنفس الصبيان، والمجانين، وغيرها من الأنفس الساذجة؛ فهي لا تتألم ولا تلتذ؛ لعدم اشتياقها إلى كمالها، ولعدم استعدادها لقبوله.

وإذ أتينا إلى شرح المذاهب في النفس الناطقة بالبيان الموجز الشامل لمعانيها،

فلابد من التنبيه على ما فيها، وما هو المختار منها إن شاء الله- تعالى-.

فنقول: أما من قال من أصحابنا: إنها عرض فهو مطالب بالدلالة على ذلك.

قوله: كل مخلوق لا يخرج عن كونه جسما، أو عرضا.

فلقائل أن يقول: أولا لا نسلم الحصر، وما المانع أن يكون جوهرا فردا كما قاله الغزالي وغيره؟ أو أن يكون جوهرا غير متحيز مجردا عن المادة دون علائق المادة كما قال الفلاسفة؟ وقد بينا أن إبطال ذلك صعب جدا.

وإن سلمنا الحصر فيما ذكر؛ ولكن ما المانع أن تكون النفس جسما كما قاله الغير؟

قوله: لأن الأجسام متجانسة.

فقد بينا ضعف هذه المقالة في تجانس الأجسام وأن ذلك مما لا سبيل إلى الدلالة عليه.

وإن سلمنا تجانس الأجسام، ولكن ما المانع أن تكون النفس جسما مع عرض خاص، يخلقه الله فيه، كما قاله بعض المخالفين كما تقدم؟

فلا يكون جسما فقد، ولا عرضا مجردا.

وإن سلمنا دلالة ما ذكر على أن النفس عرض، غير أنا قد بينا فيما تقدم امتناع بقاء الأعراض، وأنها متجددة فلو كانت النفس عرضا؛ لكانت متجددة غير باقية.

وعند ذلك: فالأعراض المتجددة من أول حياة الإنسان، إلى مماته: إما أن يكون كل واحد منها نفسا، أو أن النفس واحد منها دون الباقي، أو أن النفس جملتها، أو أنها جملة من جمل تلك الأعداد.

فإن كان الأول: فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه يلزم من ذلك أن من علم شيئا بالاكتساب والنظر في حالة

أن لا يكون عالما به في الحالة التي تلي تلك الحالة؛ لفوات ذلك المدرك منه إلا بنظر ثان، وكذلك في كل حالة متجددة؛ وهو محال خلاف المعقول من أنفسنا.

الثاني: أنه يلزم من ذلك أن من كان كافرا في بعض الأحوال، ومؤمنا في بعض الأحوال: أن تكون نفسه المؤمنة غير الكافرة؛ ضرورة التجدد، وأن تخلد نفسه الكافرة في النار، والمؤمنة في الجنة، ويكون الشخص الواحد معذبا، منعما باعتبار ما له من النفسين، و لم يقل به قائل.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه ليس البعض بأن يكون هو النفس منها دون الباقي، أولى من العكس ضرورة التماثل.

والثاني: أنه يلزم من ذلك خلو الإنسان عن النفس قبل ذلك الجزء وبعده وهو المحال وإن كان الثالث فيلزم من ذلك أن لا تكون له نفس قبل بلوغ تلك الجملة؛ وهو أيضا محال، وبمثل هذا يبطل القسم الرابع أيضا.

وأما القول بأن النفس هي المزاج: فهو مبني على القول بوجود المزاج؛ وقد أبطلناه بالوجوه الكثيرة المتعددة عند الرد على الفلاسفة فيه.

وبتقرير تسليم المزاج جدلا؛ فهو عرض متجدد كما سبق.

فلو كان هو النفس: فنحن نعلم أن من لمس شيئا متكيفا ببعض الكيفيات الملموسة، أنه يكون مدركا له، والمدرك منه: إما المزاج المتقدم، أو المتجدد بعد اللمس الأول محال؛ لعدم المدرك.

والثاني محال؛ لتجدده بعد اللمس.

وربما قيل في إبطاله وجوه أخرى ضعيفة أبطلناها في كتاب دقائق الحقائق.

والقول بفوات النفس عند فوات ذلك المزاج، لا يدل على كونه هو

النفس؛ لجواز أن يكون غيرها وهو ملازم لها ثم إنه كما أن النفس تفوت بفوات المزاج؛ فقد تفوت بفوات واحد من الأخلاط، والأخلاط عند هذا القائل ليست نفسا. ثم لو كان كل ما تفوت النفس بفواته يكون نفسا؛ لكان للشخص الواحد نفوس كثيرة، وهي ما تفوت بها النفس من الأخلاط وصفة الحياة.

وما قيل من أن النفس من جملة القوى الفعالة، فليس أولى من قول القائل أنها المزاج، ثم إن القوى عرض، والنفس لا تكون عرضا؛ لما تقدم في المزاج، وبه يبطل القول بأن النفس هي الحياة.

والقول بأنها الشكل الخاص، والتخطيط باطل بما بعد الموت، فإن النفس مفارقة للبدن بالإجماع مع بقاء الشكل الخاص، والتخطيط.

والقول بأن النفس هي الجثة الخاصة المركبة من الجواهر والأعراض، القائمة بها؛ فيلزم به أن تكون الأعراض القائمة بها مأخوذة في حقيقة النفس ووجودها والأعراض متجددة؛ فتكون النفس متجددة؛ ويلزم عليه المحالات السابقة.

والقول بأن النفس جسم مركب من العناصر في داخل هذه الجثة الخاصة؛ فليس أولى من غيره من الأقوال.

قولهم: بأن النفس مدركة للمركبات، وإنما يدرك الشيء بشيء يشبهه، فيلزم أن لا تكون النفس مدركة لما تركب من العناصر، وطبيعته مخالفة لطبيعتها في التركيب وأن لا تكون نفس الإنسان مدركة للفرس، والحمار، ونحوه من أنواع المركبات فإنها وإن شابهتها في كونها مركبة من العناصر عند هذا القائل، فغير شبيهة لها في نفس التأليف والمزاج.

وإلا كان في تأليف النفس الإنسانية جميع أمزجة هذه الأنواع، وهو محال، ويلزم منه أيضا أن يكون كل جسم من الأجسام المدركة، مدركا لما

هو من نوعه غير مدركة لما هو مخالف له في نوعه، وأن لا تكون قوة واحدة تدرك الأضداد؛ بل كان يجب أن البصر إذا أدرك البياض مثلا أن يدركه بجزء من البصر أبيضا، وكذلك في السواد ونحوه تحقيقا للمشابهة، وكان يجب أن يكون البصر مستعدا بأجزاء غير متناهية الألوان والأشكال؛ لإدراك الألوان، والأشكال المختلفة؛ وهو محال.

والقول بأن النفس هي الأخلاط الأربعة، مع التناسب المخصوص فيما بينها على ما ذكر، فليس هو أيضا أولى من غيره من الأقوال.

وما قيل بأنه لا بقاء للنفس مع اختلال هذه الأمور فقد سبق إبطاله.

والقول بأن النفس هي الدم ممنوع.

قولهم: إن الدم أشرف أخلاط البدن.

لا يدل على أنه النفس؛ بل جاز أن تكون النفس غير الدم، وأشرف من الدم.

قولهم: إن النفس تبطل عند سفح الدم.

قلنا: وكذلك عند زوال غيره من الأخلاط، وليست أنفسا عند هذا القائل والقول بأن النفس عنصر من العناصر، ممنوع.

وما قيل من أن المدرك للشيء، يجب أن يكون من عنصر، والنفس مدركة للعناصر؛ فيلزم أن لا تكون النفس إذا كانت عنصرا أن تدرك ما ليس بعنصري- كإدراكنا أنه لا واسطة بين النفي، والإثبات، أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية؛ وهو محال، ثم إنه ليس القول بأنها بعض العناصر المعينة أولى من غيره، والقول بأنها عنصر النار، غير مسلم.

قولهم: لأن خاصية النار الحركة، والإشراق، وذلك متحقق في النفس فغايته الاشتراك في هذه الصفات ولا يمتنع اشتراك المختلفات في عارض واحد، وبما ذكرنا ههنا تبطل الدلالة على ما قيل: إن النفس هي الهواء

المستنشق، أو الماء.

والقول بأن النفس هي الروح على ذكره الأطباء؛ فليس أولى من غيره من الأقوال.

قولهم: إنها منبع الحياة، والنفس، والنبض إن أرادوا به أنها سبب للحياة والنفس والنبض؛ فممنوع وغايته الملازمة بينهما، وليس في ذلك ما يدل على أن الروح هي النفس الإنسانية.

وبتقدير تسليم كونها سببا لما ذكر، فليس فيه أيضا دلالة على أن الروح هي النفس؛ بل أمكن أن تكون النفس غير الروح كما قاله الغير.

وبهذا يبطل القول بأنها الروح الكائنة في الدماغ أيضا.

والقول بأن النفس هي الأجسام الأصلية في كل بدن، فليس أولى من غيره من الأقوال ولا يخفى أن الدلالة على ذلك صعب جدا.

والقول بأن النفس جوهر فرد، كما ذهب إليه الإمام الغزالي، غيره فلا يخفى أن الجواهر على أصله متماثلة.

فلو جاز أن يكون بعض الجواهر الفردة نفسا إنسانية؛ لجاز ذلك في غيره من الجواهر، ثم ليس اختصاص بعض الجواهر بأنه النفس، أولى من غيره؛ ضرورة التماثل.

وأما مذهب الفلاسفة: فمبني على وجود جوهر غير متحيز، وهو ممنوع على ما تقدم في الجواهر.

قولهم: كل واحد من أشخاص الناس فيه شيء به إدراك المعقولات البسيطة مسلم.

قولهم: يمتنع أن يكون المدرك لذلك جسما، أو ما هو قائم بالجسم. ممنوع.

قولهم: لأنه يلزم أن يكون متجزئًا.

لا نسلم ذلك. وما ذكروه فمبني على أن المعلوم لابد وأن يكون منطبعا في المدرك وحالا فيه، وهو غير مسلم على ما سبق في الصفات.

وإن سلمنا أن العلم لا يكون إلا بانطباع صورة المعلوم في المدرك؛ ولكن لا نسلم أن انطباع ما لا يتجزأ فيما يتجزأ يكون موجبا لتجزو المنطبع.

وما ذكروه في تقريره، فهو منتقض على أصلهم؛ بالإضافة فإنها عرض موجود قائم بالجسم: كقيام الأبوة بذات الأب، والبنوة بذات الابن وذات الأب. وذات الابن متجزئة؛ لكونها جسما، ونفس الإضافة وهي الأبوة غير متجزئة؛ لتجزؤ محلها؛ فإنه لا يصح أن يقال إن الأبوة ذات أبعاض وكل بعض منها قائم ببعض من ذات الأب، وكذلك في البنوة بالنسبة إلى ذات الابن.

وكذلك فإن القوة الوهمية عندهم من القوى الجسمانية، وهي مدركة من الصورة المحسوسة للذئب المعنى الموجب لنفرتها عن الذئب؛ وهو غير محسوس، ولا متجزئ وانطباعه عندهم فيما هو متجزئ.

وإن سلمنا امتناع انطباع ما لا يتجزأ فيما يتجزأ. فما المانع أن يكون الانطباع في جزء من الجسم؟.

قولهم: كل جزء من الجسم متجزئ، إلى غير النهاية فقد أبطلناه فيما تقدم.

قولهم: إنا نتعقل صورًا مجردة عن الأوضاع، والمقادير إلى آخر الحجة؛ فهو مبني على أن المدرك محل للشيء المدرك، وليس كذلك كما تقدم تحقيقه.

وإن سلمنا أنه محل له فما ذكروه إنما يستقيم بعد صحة الحصر في الأقسام الثلاثة وما المانع من وجود قسم رابع وهو مما لا سبيل إلى الدلالة على نفيه؟

وإن سلمنا الحصر فيما ذكروه؛ ولكن ما المانع أن يكون تجرد ذلك المعنى عن الوضع والمقدار، لا لذاته ولا لذات ما أخذ عنه؛ بل لذات الأخذ، ولا يلزم من كون الأخذ هو الموجب لتجريد الصورة المعقولة عن الوضع

والمقدار، أن يكون هو متجردًا في نفسه عن ذلك.

قولهم: لو كانت النفس مدركة بآلة جرمانية لما أدركت نفسها، ولا آلتها كما في الحواس الخمس؛ فهو تمثيل من غير دليل جامع.

قولهم: إن إدراكها لآلتها: إما بآلة، أو لا بآلة.

ما المانع أن يكون ذلك بآلة؟

قولهم: إما أن يكون بعين تلك الآلة، أو بغيرها.

ما المانع أن تكون بعين تلك الآلة؟

قولهم: إما أن يكون ذلك لوجود صورة آلتها تلك في آلتها، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها.

فهو مبني على القول بأن الإدراك لا يكون إلا بجهة حلول المدرك في المدرك؛ وهو باطل بما سبق.

قولهم: لو كانت مدركة بآلة جرمانية؛ للزم كلالها عند المواظبة على الإدراك كما في الحواس؛ فهو تمثيل من غير دليل جامع.

ثم ما المانع أن تكون القوة المدركة النفسانية مع كونها مدركة بآلة جرمانية أقوى، وأثبت من القوى المدركة الحساسة؛ فلذلك لا تكل؛ وإن كلت الحواس.

وبه يبطل ما ذكروه من الشبهة الخامسة، والسادسة، والسابعة أيضًا.

قولهم: لو كانت داركة بآلة جرمانية؛ لأمكن أن يكون البعض من تلك الآلة مدركًا لشيء، والبعض الآخر غير مدرك له، فيكون الشخص الواحد عالمًا بشيء، وجاهلاً به عنه جوابان:

الأول: أن مثل هذا على أصولنا غير ممتنع.

الثاني: أن ما ألزموه في التعقل لازم عليهم في القوى الجسمانية: كالشهوة والغضب، وكل ما هو جواب لهم فيها؛ فهو جواب لنا في محل النزاع.

قولهم: لو كانت مدركة بآلة جرمانية؛ لما كانت مدركة للمتضادات.

عنه جوابان:

الأول: أن ما ذكروه مبني على أن التعقل إنما يكون بالحلول، والانطباع، وهو ممتنع؛ لما سبق.

الثاني: أن ما ذكروه لازم عليهم عند كون النفس ليست جسمًا، وما ذكروه في الجواب عنه؛ فهو الجواب فيما نحن فيه.

قولهم: إن قوى النفس الإنسانية غير متناهية، ولو كانت مدركة بآلة جرمانية؛ لكانت متناهية.

فمندفع؛ إذ لا معنى لكون قوة النفس الإنسانية غير متناهية غير صلاحيتها لإدراك ما لا يتناهى من الصور المعقولة صورة بعد صورة ومعقول بعد معقول، ومثل ذلك متحقق في القوة الخالية والقوى الحساسة الجسمانية، وما لزم من ذلك في القوى الخيالية والحواس الظاهرة أن لا تكون مدركة بآلة جرمانية، فكذلك في النفس.

قولهم: إن الأجسام وقواها فاعلة منفعلة، والنفس فاعلة غير منفعلة كما قرروه غير صحيح؛ إذ أمكن أن يقال إن القوى الجسمانية فاعلة بإدراكها غير منفعلة في نفسها؛ بل المنفعل: إنما هو هيولاها، وكذلك في القوى النفسية.

قولهم: إن الأجسام وقواها إنما تتخلص عما يؤذيها بالهرب عنه، والحركة المكانية بخلاف القوى العاقلة؛ فهو باطل؛ فإنه إن ادعى ذلك في كل قوة جسمانية؛ فهو عين المصادرة على المطلوب، وإن ادعى ذلك في بعض الأجسام وقواها؛ فهو غير مفيد للمطلوب، وبهذا يبطل ما ذكروه من الشبهة الثالثة عشرة.

قولهم: إن كل واحد يعلم من نفسه علمًا ضروريًا أنه الذي كان من حين ولادته مع علمه بتبدل أجزائه الجسمية.

قلنا: أما الأول: فمسلم.

وأما الثاني: فممنوع؛ وما المانع أن يقال بأن كل إنسان مشتمل على أجزاء أصلية لا يتصور عليها التبدل والتغير، من أول الحياة إلى آخرها كما سبق؟

وتلك الأجزاء جسم لطيف مشابك للبدن كما ذكره الأطباء، والقاضي أبو بكر.

قولهم: القوى الجسمانية التي هي مصدر الأفعال المختلفة لابد لها من جامع يجمعها، ويتصرف فيها، وذلك هو النفس، مسلم.

ولكن لا نسلم أن ذلك الجامع الحاكم لا يكون جسمًا، وما المانع أن يكون جسمًا لطيفًا في داخل هذه الجثة، وإن لم يكن شيئًا من أجزاء الجثة؟ ولا دليل لهم على إبطال ذلك.

وعلى هذا فلا سبيل إلى القطع في شيء مما قيل من المذاهب في حقيقة النفس الإنسانية المدركة العاقلة، وإن كان الحق غير خارج عنها فعليك بالاجتهاد في تعيينه، وإظهاره.

هذا ما عندي في ذلك، لعل عند غيري غيره.

وإذ أتينا على ما أردناه من إيراد المذاهب في حقيقة النفس وتتبعها؛ فلابد من الإشارة إلى إبطال ما قيل من التفريعات على كون النفس جوهرًا بسيطًا، وتتبعها كالجاري من عادتنا.

أما التفريع الأول: في القدم، والحدوث.

فنقول: أما من قال بقدم النفس؛ فلابد له من دليل.

قولهم في الحجة الأولى: لو كانت حادثة فالفاعل لها إما قديم، أو حادث، ما المانع أن يكون قديما، وقوله يلزم أن تكون قديمة لقدمه، فهو مبني على ا لقول بأن الموجب موجب بالذات؛ وهو باطل بما سبق.

وبتقدير أن يكون الموجب موجبًا بالذات جدلاً؛ فلا نسلم أنه يلزم من

قدمه قدم معلوله.

وما المانع على أصلهم من توقف فعل الفاعل بذاته، وتأثيره في معلوله على تهيئ القابل للمعلول: استعداده له، كما قالوه في الصور الجوهرية العنصرية فإنها وإن كانت معلولة لجوهر قديم هو العقل الفعال،وأنه فاعل لها بذاته، فليست قديمة بقدمه؛ لتوقف تأثيره فيها على تهيئ القابل لها على أصولهم.

فلئن قالوا: ذلك إنما يتصور فيما يكون وجوده وجودًا ماديًا، والنفس ليست كذلك؛ فهو مبني على اعتقادهم كون النفس غير مادية، وكل ما يذكرونه في الدلالة على ذلك فقد أبطلناه.

وإن سلمنا أن النفس ليست مادية، ولكن بمعنى أنها ليست موجودة في المادة، أو بمعنى أنها غير متعلقة الوجود بوجود المادة.

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

وعلى هذا: فما لم تكن المادة موجودة؛ فلا وجود للنفس وإن كان الفاعل لها بذاته موجودًا.

وعلى هذا: فما ذكروه من لزوم قدم النفس، لقدم علتها: إنما يصح أن لو لم تكن النفس متعلقة بالمادة، وإنما لا تكون متعلقة بالمادة؛ أن لو لزم قدمها، لقدم علتها؛ وهو دور ممتنع وعلى ما حققناه ههنا؛ فلا يخفى الوجه في إبطال الحجة الثانية على قدم النفس أيضًا.

وأما القول بحدوث النفس، وإن كان قولاً حقًا، غير أنه لابد من تتبع حجج قائليه.

أما الحجة الأولى: فهي باطلة؛ أما أولاً فلا نسلم أن النفوس الإنسانية من نوع واحد، وما المانع أن تكون مختلفة بالنوعية؟ وسيأتي إبطال كل ما يذكرونه على ذلك، وإن سلمنا اتحاد نوعيتها، فما المانع من قدمها على قولهم: بجواز قدم الممكنات؟

قولهم: لأنها إما أن تكون متحدة، أو متكثرة، مسلم.

ولكن ما المانع من اتحادها؟

قولهم: لأنه يلزم منه اشتراك جميع الأشخاص فيما علمه الواحد، أو جهله إنما يلزم أن لو لم تكن نسبة النفس إلى بدن كل شخص شرطًا في شعوره فلم قالوا بعدم هذا الاشتراط؟

وإن سلمنا امتناع اتحادها، فما المانع من تكثرها؟

قولهم: لأن تكثير المتحد بالنوع يستدعي ما به يقع التمايز: مسلم؛ ولكن لم قالوا بامتناعه؟

قولهم: لأن التمايز إما أن يكون بين الأنفس لذواتها، أو لأمر خارج.

قلنا: ما المانع أن يكون لازمًا لها لأمر خارج؟

قولهم: لأن ذلك إنما يكون بسبب المادة، ولا مادة قبل وجود الأبدان إنما يصح ذلك؛ إذا لم يكن الموجب لتخصيص كل نفس بعارضها فاعلاً مختارًا.

وما المانع منه على ما سبق تحقيقه؟

وإن سلمنا أن ذلك لا يكون إلا سبب المادة ولكن ما المانع من ذلك؟

قولهم: لأنه لا مادة قبل وجود الأبدان إنما يصح أن لو تصور خلو النفس عن البدن، وما المانع على أصولهم أن تكون النفس قديمة، والأبدان لم تزل تتناسخها من الأزل إلى الأبد، وما يذكرونه في إبطال التناسخ على أصولهم فسيأتي إبطاله.

وإن سلمنا امتناع التناسخ، وأن الأبدان حادثة لها أول؛ ولكن يلزم على ما ذكروه امتناع التعدد في أشخاص العنصر الواحد؛ وهو محال مخالف للحس، والعيان.

وبيان اللزوم أن يقال: لو تعددت أشخاص العنصر الواحد؛ فلابد من

تمايزها.

وما به التمايز: إما أن يكون لازمًا لذات العنصر، أو لعارض خارج، الأول محال؛ لما ذكروه.

والثاني: يلزم منه أن يكون ذلك بسبب المادة، والمادة إما مادة العنصر أو غيرها، الأول محال؛ ضرورة اتحاد نوعها، والثاني يلزم منه أن تكون المادة مادة؛ وهو تسلسل محال.

وأما الحجة الثانية: فمبنية على القول بأن الطبيعة لها فعل، وهو ممتنع على ما سبق، وبتقدير التسليم لذلك جدلاً، فلا نسلم أنه لا شيء من فعل الطبيعة معطلاً.

وإن سلمنا أنه لا شيء من فعل الطبيعة معطلاً؛ ولكن دائمًا، أو في بعض الأوقات، الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

وعلى هذا تفعل الطبيعة للنفس قبل وجود البدن، وإن كان معطلاً؛ فلا يكون معطلاً بتقدير المقارنة للبدن.

وإن سلمنا امتناع تعطيل فعل الطبيعة دائمًا؛ ولكن إنما يلزم ذلك أن لو خلت النفس عن البدن، وذلك مبني على امتناع التناسخ على أصولهم؛ وسيأتي إبطاله.

ثم يلزم على من قال منهم ببقاء أنفس الأطفال بعد المفارقة أن لا يبقى؛ لأنها تكون معطلة عن الإدراك والتحريك الجسماني كما ذكروه.

وأما الحجة الثالثة: فباطلة أيضًا؛ إذ ليس يمتنع أن يقال إن ما وجدنا النفس عليه من الحال عند ابتداء وجود البدن هو حالها، وكمالها في العدم قبل حدوث البدن، وما يتجدد لها من الأحوال، والانتقالات وأنواع التغيرات: فإنما هو لها بسبب البدن.

وأما التفريع الثاني: في وحدة النفس الإنسانية وتكثرها.

فنقول أما حجة من قال بوحدها: فمبنية على القول بقدمها، وامتناع تكثرها قبل وجود الأبدان، وقد أبطلناه.

وأما القول بتكثرها وإن كان هو الحق: غير أن بناء ذلك على ما قيل من الحجة وهو فاسد بما أسلفناه من جواز أن يكون ما اختص به كل واحد من أشخاص الناس من العلم، والجهل، وغيره مما قيل مشروطًا باتصال تلك النفس المتحدة ببدنه.

وعلى هذا: فقد بطل التفريع على ذلك بأنها متكثرة بالنوع والشخص، وبتقدير التسليم لأصل التكثر؛ فلابد من تتبع حجج المذهبين.

أما الحجة على القول بتكثرها بالنوع ففاسدة؛ فإنه لا مانع من أن يكون اختلاف النفوس فيما فرض من الأحوال المذكورة لتخصيصها بها مستندًا ذلك إلى فعل فاعل مختار كما سبق تحقيقه.

وبتقدير أن لا يكون المخصص لها بذلك فاعلاً مختارًا، فلا مانع أن يكون ذلك، بسبب اختلاف أمزجة أبدانها، لا لاختلافها في جوهرها.

وليس ذلك إلا كما قيل من نسبة اختلاف أحوال النار في لهبها في الكمية والكيفية وطول الزمان، وقصره إلى المواد التي فيها الاشتعال من الحطب، والقصب واللطيف والكثيف مع اتحاد جوهر النار وصورتها النوعية، وكذلك اختلاف الألوان الحادثة بسبب مطرح شعاع الشمس على ما قبلها من الزجاجات المختلفة الألوان، بسبب اختلاف الزجاجات المقابلة، وإن كان الشعاع المتصل بها واحدًا في نوعه.

وهذه الأحوال وإن كان منها ما قد يعرض للبدن بآليته للنفس، وبسبب عوارض النفس كما قيل، إلا أنها غير مستعينة في عروض ذلك العارض لها عن البدن ومزاجه ويكون البدن معينًا في عروض ذلك العارض لها، أولاً بالفعل، ويكون على حسب مزاج ذلك البدن، وحاله، حتى أنه لو

كان على مزاج غير ذلك المزاج، لم يعرض لها إلا ما عرض، وتكون هي بعد ذلك متعينة، وسببًا لعروض ما يعرض للبدن ثانيًا.

كيف لا يكون كذلك، واختلاف ما قيل من أحوال الأنفس للأشخاص المتعددة لا يزيد على اختلاف حال النفس الواحدة لبدن واحد، حتى أنها تكون تارة عالمة، وتارة جاهلة، وتارة قوية، وتارة ضعيفة إلى غير ذلك من الاختلافات الكائنة من الأنفس المتعددة، فلو كان ذلك يدل على اختلاف الأنفس في جوهريتها، ونوعيتها عند تعددها بتعدد الأشخاص؛ لدل على اختلافها بالجوهرية مع اتحاد الشخص؛ وللزم من ذلك إما اجتماع نفسين في بدن واحد؛ وهو محال على ما تقدم.

أو أن يكون ما كان العارض الأول لها قد فسدت، ولم يقولوا بذلك، وإذا لم يلزم من اختلاف هذه الأحوال اختلافات جوهرية النفس مع اتحاد الشخص؛ لم يلزم مع تعدد الأشخاص.

وعلى هذا: إذا كانت على خلق عند كون بدنها على مزاج مخصوص، ثم انتقل عنه إلى مزاج آخر يضاد الأول: كالانتقال من الصحة إلى المرض، والحرارة إلى البرودة، والرطوبة إلى اليبوسة؛ وبالعكس؛ فقد لا يبقى خلق النفس على حالة واحدة، بل ينتقل إلى خلق آخر مضاد للأول، وهذا كما نشاهده من تبدل الخلق السيئ بالحسن، والبخل بالكرم، والعلم بالجهل، وبالعكس في الكل عند اختلاف أمزجة الأبدان، وانتقالها من المرض إلى الصحة، وبالعكس إلا أنه ربما لا يؤثر على أي انتقال قدر، وأي اختلاف اتفق، حتى يكون اختلاف خلق النفس تابعًا لاختلاف مزاج البدن مهما كان ووقع؛ بل يكون ذلك متوقعًا على حد محدود، واختلاف معين في المزاج البدني عند الطبيعة على نحو ما قالوه في كون الصور العنصرية، وفسادها عند استحالة عوارض مواردها، وانتقالها من حالة إلى حالة، نعم لا يبعد أن تكون

الطبيعة قد اقتضت وضع البدن، أو بعضه على مزاج مخصوص قابل للنفس من حيث هي نفس إنسانية، أو غيرها، ويكون اقتضى ذلك مع اقتضاء كون النفس، أو قبله حتى لو فسد، أو تغير عن ذلك الحد المحدود الذي يتوقف عليه اتصال النفس بالبدن؛ لفارقت النفس البدن، وما مثل هذا المزاج لا يتصور أن يخالف فيه بدن بدنًا من الأبدان الإنسانية.

وأما ما وراء ذلك من الامتزاجات التي تتوقف عليها العوارض النفسية الخارجة عن جوهرية النفس فمما لا يبعد تبدلها، والقول بانتقالها من حال إلى حال، ومن شأن إلى شأن.

وعلى هذا فما احتجوا به من أقوال أسلافهم من أن الأنواع المختلفة ذوات النفوس إنما اختلفت أمزجتها، وأشكالها؛ لاختلاف طبائعها في أنفسها؛ فقول غير موثوق به، ولا هو حجة في نفسه.

وبتقدير أن يكون حجة؛ فيجب حمله على الأمزجة التي بها قبول البدن للنفس من حيث هي نفس مخصوصة، إما نفس إنسان، أو فرس لا على غيرها من الأمزجة.

وأما قول أرسطو في الحرية فليس بحجة.

وإن كان حجة؛ فلا يمتنع أن يكون المراد من قوله الحرية ملكة نفسانية، ومن قوله إن الحرية طباع أول جوهري -أن ذلك من توابع النفس مشروطًا بمزاج البدن؛ وذلك لا يلزم منه عموم الحرية لكل إنسان، وإن اتحدت طبيعة أنفسهم.

وأما الحجة على القول باتحاد نوع الأنفس الإنسانية، فمبنية على اشتراك الأنفس في أصل القوة العملية والنظرية، وإنما يلزم؛ أن لو كان اشتراكها في هذه القوى لذاتها.

وما المانع أن يكون ذلك لها من فاعل مختار؟

وبتقدير أن تكون تلك القوى من لوازم ذاتها؛ فلا مانع من اشتراك

المختلفات في لازم عام لها.

وأما حجج التفريع الثالث: وهو أن النفس هل تفوت بفوات البدن أم لا؟ فمدخولة.

أما الحجة الأولى: على امتناع بقائها: فمبنية على امتناع وجود النفس قبل وجود بدنها، وقد سبق إبطال حججهم على ذلك، وبتقدير امتناع سبق النفس على البدن في الوجود، فالقول بامتناع وجودها بعد مفارقتها لبدنها؛ لامتناع وجودها قبله تمثيل من غير دليل وما هو المساعد في امتناع وجودها قبل وجود البدن غير متحقق بعد المفارقة وذلك لأن امتناع وجودها قبل البدن إنما كان عندهم؛ لاستحالة وجودها متحدة ومتكثرة على ما قرروه؛ وهو غير مساعد بعد المفارقة إذ أمكن القول بتكثرها، بسبب نسبتها إلى ما كان لها من أبدانها؛ وذلك غير متحقق قبل وجود الأبدان؛ فافترقا.

وأما الحجة الثانية: فمبنية على أن النفس من فعل الطبيعة، وأن وجود النفس قبل البدن يكون معطلاً، وقد سبق إبطاله.

وأما حجة القول بالتفصيل؛ وهو القول ببقاء الأنفس الكاملة دون غيرها؛ ففاسدة أيضًا.

قولهم: لأن أفعال النفس منها ما يكون بالبدن والآلة، ومنها ما يكون للنفس لذاتها؛ فهو باطل.

أما القسم الأول؛ فلأنه مبني على أن النفس في بعض أفعالها تفتقر إلى آلة وبنية مخصوصة، وأما الثاني فمبني على أن النفس قد تعقل بذاتها، وقد أبطلناهما، وبينا أن كل الأفعال للأنفس وغيرها ليس إلا عن فاعل قديم مختار كما سبق.

وبتقدير التسليم لما ذكروه من القسمين، غير أنه يمتنع القول بوجوب عدم النفس إذا لم يكن قد تكلمت بالعلوم ولا بقيت فاعلة بالآلة؛ إذ هو مبني على امتناع وجود النفس معطلة عن الأفعال، وقد أبطلناه فيما تقدم.

وأما حجج القول بوجوب بقاء النفس بعد المفارقة مطلقًا، فمدخولة أيضًا.

أما الحجة الأولى القائلة بأن ما انعدم بعد وجوده إما أن يكون انعدامه لعدم علته، الفاعلة له؛ أو لوجود مضاد يعدمه فباطلة.

أما أولاً: فلا نسلم الحصر، وما المانع أن يكون انعدامه في الحال الثاني من وجوده لذاته كما تقرر في الأعراض؟ وبتقدير تسليم امتناع عدم ما وجد لذاته، فما المانع أن يكون انعدامه فاعل مختار أعدمه، أو لفوات شرط بقائه، وانقطاع وجود ما لابد لوجوده منه بأن لا يخلقه الله -تعالى- كما سبق في الفناء.

وإن سلمنا الحصر في القسمين، ولكن ما المانع من عدم النفس على أصولهم لعدم علتها؟

قولهم: لأن علتها العقل الفعال، وهو غير قابل للفساد.

قلنا: لا نسلم وجود العقل الفعال فضلاً عن كونه علة كما سبق تحقيقه.

وإن سلمنا وجوده؛ فلا نسلم أنه العلة للنفوس الإنسانية.

وإن سلمنا أنه علة النفوس الإنسانية؛ فلا نسلم أنه غير قابل للفساد، بل النزاع فيه كالنزاع في النفس.

وإن سلمنا امتناع انعدامها لانعدام علتها؛ فما المانع أن يكون ذلك بسبب وجود مضاد لها؟

وأما قولهم: لأن ذلك إنما يتصور مع قيام الضدين بموضوع واحد، أو محل واحد لا نسلم ذلك وما المانع أن يكون ضدًا لها، بمعنى أنه يمتنع وجودها مع وجوده وإن لم يجتمعا في موضوع ولا محل، وهو أعم من كونه ضدًا مانعًا في المحل.

وإن سلمنا أن ذلك لا يكون إلا كما ذكروه، ولكن لا نسلم أن النفس

ليست موجودة في موضوع، وإنما لا يكون في موضوع أن لو كانت جوهرًا، ودليله غير يقيني.

وإن سلمنا امتناع وجودها في موضوع؛ فلا نسلم امتناع وجودها في محل، وما المانع من قيامها بالمحل على نحو قيام الصور الجوهرية بموادها؟ وما ذكروه في إحالة ذلك فقد أبطلناه.

وأما الحجة الثانية القائلة بأنه لو لزم فوات النفس من فوات بدنها؛ لكانت متعلقة به تعلق المتقدم، أو المتأخر، أو المكان؛ فباطلة أيضًا.

فإنه ما المانع أن يكون انعدامها عند انعدام البدن، ومفارقتها له بإعدام فاعل مختار لهما؛ لا لما بينهما من التعلق؟

وإن سلمنا الحصر فيما ذكر من الأقسام؛ فما المانع أن تكون النفس متقدمة؟

قولهم: لأنه يلزم أن تكون متقدمة بالذات.

لا نسلم؛ وما المانع من تقدمها عليه بغير هذه الجهة؟

قولهم: لأن غير هذا النوع من التقدم، لا يوجب الفوات من الفوات، لا نسلم، فإن التقدم بالطبع غير التقدم بالذات كما سبق تحقيقه كما في تقدم الواحد على الاثنين، ومع ذلك فإنه يلزم من فوات الواحد، فوات الاثنين.

قولهم: لو كان كذلك للزم فوات البدن من فوات النفس، لا فوات النفس من فوات البدن؛ إذ المعلول لا يوجب فواته فوات علته.

قلنا: المعلول من حيث هو معلول، وإن لم يوجب فواته فوات علته، فلم قلتم إنه لا يوجب فوات علته من جهة أخرى؟ ولا سبيل إلى نفي ذلك.

وإن سلمنا امتناع كونها متقدمة على البدن، فما المانع من تقدم البدن عليها؟

قولهم: يلزم من ذلك أن يكون البدن علة للنفس، ممنوع.

وما المانع من تقديمه عليها بالذات؛ لكونه شرطًا في وجودها لا علة؟

وإن سلمنا أنه لابد وأن يكون علة لها، فما المانع من ذلك؟

قولهم: إما أن تكون علة فاعلية، أو مادية، أو صورية، أو غائية، مسلم؛ ولكن ما المانع أن تكون علة فاعلية؟

قولهم: يلزم منه استفادة الأشرف من الأخس.

فهو مبني على أن النفس جوهر بسيط عقلي، كما هو مذهبهم؛ وهو غير مسلم كما سبق إبطاله.

وعند ذلك فإما أن يكون جسمًا، أو جوهرًا فردًا، أو عرضًا.

فإن كان الأول: فلا نسلم التفاوت بين الأجسام في الشرف، والخسة؛ إذ هي متجانسة على ما عرف من أصلنا، وإن كانت جوهرًا فردًا فالبدن أيضًا مؤلف من جواهر فردة، وإنما يلزم التفاوت في البدن أن لو لم تكن الجواهر متجانسة؛ وهو غير مسلم.

وإن سلمنا امتناع كونه فاعلاً لها؛ فما المانع أن يكون قابلاً وما ذكروه في إبطاله فقد عرف ما فيه.

وإن سلمنا امتناع التقدم والتأخر فما المانع من التكافؤ.

وما ذكروه في تقرير امتناعه، فإنما يلزم أن لو كان كل متكافئين متضايفين بحيث يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر، وليس كذلك، بل التكافؤ أعم من ذلك، وذلك بأن يكون كل واحد من الأمرين بحيث يلزم من وجوده، وجود الآخر ومن عدمه عدمه، في نفس الأمر لا في التعقل.

وأما الحجة الثالثة: القائلة بأن النفس لو كانت قابلة للفساد؛ لكان فيها قوة قابلة للفساد؛ فأظهر في الفساد.

وذلك أنهم إن أرادوا بقوة قبول البقاء، وقوة قبول الفساد، إمكان بقائها وفسادها؛ فمسلم، وقد بينا أن الإمكان صفة عدمية لا وجودية، وعلى هذا؛ فلا يلزم التركيب في النفس كما ذكروه.

وإن أرادوا بالقوة غير ذلك؛ فهو غير مسلم، ولا دليل عليه.

وإن سلمنا أن قوة قبول البقاء والفساد، أمر وراء الإمكان، فإنما يلزم التركيب في النفس أن لو كانت هذه القوى داخلة في حقيقة النفس، وهو غير مسلم.

وما المانع أن تكون من الصفات العرضية للنفس مع بساطتها، والنفس قابلة لها؟

ولا تكون هذه القوى من قبل الصورة المقومة للنفس، ثم يلزم على ما ذكروه؛ امتناع قبول الصور الجوهرية العنصرية للفساد؛ ضرورة بساطتها، وعدم التركيب فيها، ولم يقولوا به وكل ما هو جواب لهم في الصور العنصرية؛ فهو جواب في النفوس الإنسانية.

وإن سلمنا أن ذلك يفضي إلى التركيب في النفس، ولكن لا نسلم امتناعه، وما ذكروه في تقرير امتناعه؛ فقد أبطلناه، فيما تقدم.

وأما التفريع الرابع: المتعلق بالتناسخ:

أما حجة القائلين بوجوب التناسخ: فمبنية على أن النفس باقية بعد فوات البدن، وقد بينا إبطال أدلتهم على ذلك.

وبتقدير بقائها بعد مفارقة بدنها؛ فلا نسلم امتناع قيامها بنفسها مجردة عن الأبدان، وما ذكروه من دليل امتناع وجود النفس قبل وجود بدنها؛ فقد سبق إبطاله.

وإن سلمنا امتناع وجودها سابقة على وجود بدنها؛ ولكن نسلم مساعدة دليل ذلك بعد مفارقة البدن على ما سبق تحقيقه، ثم لو وجب التناسخ؛ امتنع بقاء النفس دون بدن تتصل به؛ فلا يخلوا: إما أن يكون كل بدن اتصلت به قد اتصلت قبله ببدن آخر إلى غير النهاية، أو يقف الأمر على بدن لم تتصل قبله ببدن آخر.

فإن كان الأول: لزم منه وجود أبدان كائنة متعاقبة غير متناهية؛ وهو

محال كما سبق في إثبات واجب الوجود.

وإن كان الثاني: فذلك البدن لا يخرج عن أن يكون نفيسًا، أو خسيسًا، وأي الأمرين قدر؛ فهي لم تستحقه؛ بناء على فعل لها سابق عليه؛ وهو خلاف أصل هذا القائل.

وأما حجج القائلين بامتناع التناسخ: فضعيفة أيضًا.

أما حجة الأولى: فهي مبنية على أن كل بدن، فإنه يستحق لذاته نفسًا تدبره وهو غير مسلم، وما المانع أن يكون وجود النفس للبدن بفعل فاعل مختار، لا أنه يكون مستحقًا لها لذاته؛ لما بيناه من إبطال الاقتضاء الطبيعي، ووجوب إسناد جميع الكائنات إلى الله -تعالى-.

وإن سلمنا جدلاً أن كل بدن فإنه يستحق لذاته نفسًا تدبره؛ ولكن ما المانع أن تكون هي ما انتقلت إليه من البدن الآخر؟

وعلى هذا: فلا يفضي إلى اجتماع نفسين في بدن واحد كما ذكروه.

أما الحجة الثانية: فإنما يلزم أن لو لم يكون اتصالها بالبدن الأول شرطًا في تذكر تلك الأحوال الموجودة معه وبإعانته ولعله شرط وقد انتفى، ويمتنع وجود المشروط مع انتفاء شرطه.

فإن قيل: فما ذكرتموه وإن دل على إبطال مآخذ الفريقين؛ فما مذهبكم في التناسخ؟

قلنا: إما أن تكون النفس في نفس الأمر عرضًا، أو جوهرًا.

فإن كانت عرضًا فلا يمتنع إعادتها عقلاً في بدنها، أو غيره.

وإن كانت جوهرًا، فلا يمتنع عقلاً أن ينقله الله -تعالى- إلى جسم آخر، أو يعدمه، ويعيده في غير ذلك البدن الأول؛ وقد ورد السمع بذلك حيث قال ﷺ: «**إن أرواح المؤمنين في حواصل طيور خضر في الجنة**»[1]

---

(١) صحيح: أورده ابن كثير في تفسيره (١/١٩٨) (٤/٣٠٢)، والمناوي في فيض

وروى عنه ﷺ أيضًا أنه قال: «أرواح المؤمنين في قناديل معلقة تحت العرش»[(١)].

غير أن الأمة من المسلمين متفقة على امتناع التناسخ؛ فوجب اتباعه.

وأما ما ذكره الفلاسفة الإلهيون من أحوال النفس، ونعيمها، وعذابها بعد مفارقة البدن على ما وصفوه.

فلقائل أن يقول: وإن سلمنا وجود الأنفس الإنسانية على وفق ما يعتقدونه وأنها لا تفوت بفوات الأبدان، وأن الأبدان لا يتناسخها مع ما في كل واحد من الأشكال على أصولهم كما تقدم، غير أن القول بسعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة بدنها على ما ذكروه فمتوقف على كون النفس عالمة بمعنى انطباع صور المعقولات فيها؛ وهو غير مسلم على ما سبق.

وإن سلمنا أن العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس؛ ولكن ما ذكروه إنما يستقيم أن لو أمكن انطباع صور المعقولات فيها بعد المفارقة.

وما المانع أن يكون اتصالها بالبدن شرطًا في دوام الانطباع وحصول العلم لها كما كان شرطًا في الابتداء، أو أن تكون المفارقة مانعة من ذلك؟

وقولهم: غير بعيد أن تتصل النفس بعد مفارقة بدنها ببعض الأجرام الفلكية يتخيل به صورًا يلتذ بها، أو يشقى؛ فهو اعتراف بعين التناسخ الذي أبطلوه، ولم يقولوا به.

وكيف إن ما يتخيل بالقوى الجسمانية عندهم غير خارج عن الأمور الجزئية، والنفس الناطقة غير مدركة للأمور الجزئية عندهم.

هذا ما يتعلق بالمعاد النفساني.

القدير (١/٥٣٨)، ورواه ابن مبارك في الجهاد (٢/٢٥٠) (٢٠١).

(١) رواه أحمد في الزهد (١/١٢٠)، وابن مبارك في الجهاد (١/٦٠، ٢١٦) (٢/٥١٠، ٥١٩)، وابن منده في الإيمان (١/٤٠١)، والحافظ في الإمتاع (ص٨٢)، وابن أبي الدنيا في المتمنين (٥) (ص٢٣).

الأصل الثاني
في السمعيات

ويشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول: في الدليل السمعي وأقسامه وأنه هل يفيد اليقين أم لا؟

الفصل الثاني: في خلق الجنة والنار.

الفصل الثالث: في عذاب القبر، ومساءلة منكر ونكير.

الفصل الرابع: في الصراط، والميزان، والحساب، وقراءة الكتب، والحوض المورود، وشهادة الأعضاء.

الفصل الأول

في الدليل السمعي وأقسامه وأنه هل يفيد اليقين أم لا؟

وقد كنا بينا في مبدأ الكتاب انقسام الدليل: إلى عقلي، وسمعي وبينا الدليل العقلي، وأقسامه.

وهذا أوان بيان الدليل السمعي، وأقسامه.

والدليل السمعي في العرف هو الدليل اللفظي المسموع.

وفي عرف الفقهاء: الدليل السمعي، هو الدليل الشرعي.

وهو عندهم منقسم إلى: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة والقياس والاستدلال.

وذلك لأن الدليل الشرعي: إما أن يكون وروده وظهوره، من جهة النبي ﷺ أو من جهة غيره.

فإن كان الأول: فإما أن يكون من قبيل المتلو، أو غيره.

فإن كان من قبيل المتلو: فهو الكتاب.

وإن كان من قبيل غير المتلو: فهو السنة، ويدخل فيه أقوال النبي ﷺ وأفعاله وأقاريره.

وإن كان الثاني: فإما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه، أو لا يشترط.

فإن كان الأول: هو الإجماع.

وإن كان الثاني: فإما أن تكون صورته ونظمه يحمل على معلوم مجمع عليه من الأمة، أو منصوص عليه من الشارع، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول: فهو القياس.

وإن كان الثاني: فهو الاستدلال، وقد عرفنا حقيقة كل واحد في غير هذا من كتبنا.

وأما في عرف المتكلمين: فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي: فلا يريدون

به غير الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

ولابد من النظر في متنه وسنده، أما النظر في متنه: أي في دلالته: فهو ينقسم إلى ما يدل بمنظومه: أي بصريح دلالته اللفظية، وإلى ما يدل لا بجهة المنظوم.

فإن كان الأول: فلا يخلو إما أن يتحد مدلوله بحيث لا يحتمل اللفظ غيره، أو لا يتحد، بل هو متكثر.

فإن كان الأول: فهو الدلالة النصية القاطعة من جهة اللفظ: وذلك كدلالة لفظ العشرة على معناها مع الاقتصار عليه، فإنه لا يحتمل لغة عند الاقتصار عليه أن يحمل على ما هو أزيد، أو أنقص من ذلك.

وهو إما مطلق كقولك: عشرة، وإما مقيد: كقولك هذه العشرة، أو عشرة رجال.

وإن كان الثاني: فلا يخلوا: إما أن يكون حقيقة في كل واحد من مدلولاته، أو هو حقيقة في البعض دون البعض.

فإن كان الأول: فإما أن تتحد جهة دلالته، أو تختلف.

فإن اتحدت فهو العام، وهو سبعة أقسام:

الأول: ما كان من أدوات الشرط والجزاء كقوله ﷺ: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له»[1].

الثاني: النكرة المنفية كقولهم: لا رجل في الدار.

الثالث: أسماء الجموع المعرفة: كالرجال.

الرابع: اسم الجنس إذا دخله الألف واللام: كالرجل.

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٢٢٠٩)، وابن حبان (٥٢٠٢)، والبيهقي في الكبرى (٣١٨/١٠)، والدارقطني (٣٥/٣)، والشافعي في مسنده (٢٢٤/١)، وأبو داود (٣٠٧٣)، والنسائي في الكبرى (٥٧٦١)، ومالك في الموطأ (١٤٢٤).

الخامس: الألفاظ المؤكدة مثل: كل، وجميع، وأجمعون.

السادس: من: فيمن يعقل كقوله -تعالى-: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٥] الآية.

السابع: ما: فيما لا يعقل كقوله -تعالى- ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنبياء: ٩٨] الآية.

وإن كان الثاني: فهو المشترك: وذلك كدلالة: لفظ العين، والقرء، والجوف، ونحوه.

وإنك الثاني: فهو المجازي: وذلك كدلالة الأسد عن السبع، وعلى الإنسان الشجاع ونحوه.

وإن كان الثاني: وهو الدال لا بجهة المنظوم فلا يخلوا: إما أن تكون جهة دلالته مقصودة للمتكلم، أو لا تكون مقصودة له.

فإن كانت مقصودة له فلا يخلو: إما أن يكون ما فهم من دلالته في محل النطق، أو في غيره.

فإن كان مفهومًا منها في محل النطق: فهو ينقسم إلى: ما يسمى دليل الاقتضاء، وإلى ما يسمى دليل التنبيه والإيماء.

أما دليل الاقتضاء: فينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يفهم من اللفظ ضرورة صدق المتكلم، كفهم نفي الصحة، أو الكمال من قوله

ﷺ: «لا صيام لمن يبيت الصيام من الليل»[1].

الثاني: ما يفهم من اللفظ ضرورة وقوع الملفوظ به شرعًا: كفهم

---

(١) صحيح: رواه الدارمي (١٦٩٨)، والدارقطني (٢/١٧١)، والبيهقي (٤:٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٣)، والنسائي في الكبرى (٢٦٤٠، ٢٦٤٣)، وفي الصغرى (٢٣٣١، ٢٣٣٤).

حصول الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عني على ألف قبيل العتق.

الثالث: ما يفهم من اللفظ ضرورة وقوع الملفوظ به عقلاً: كفهم الوطء من قوله -تعالى-: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣].

وأما دليل التنبيه والإيماء: وذلك كفهم كون الوصف علة للحكم المرتب عليه بفاء التعقيب كما في فهم كون السرقة علة للقطع من قوله -تعالى- ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]، أو من ذكره مع حكم لو لم يقدر التعليل به؛ لكان ذكره عبثًا: كفهم كون الطوف في الهرة علة طهارتها من قوله ﷺ: «إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات»(١)، والأقسام كثيرة ذكرناها في كتبنا المخصوصة بهذا الفن.

وأما إن كان المفهوم من دلالة اللفظ في غير محل النطق فلا يخلوا: إما أن يكون المفهوم منه في غير محل النطق مماثلاً للمفهوم منه في محل النطق، أو مخالفًا له.

فإن كان مماثلاً له: فيسمى مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب: وذلك كفهم تحريم شتم الوالدين، والضرب العنيف من تحريم التأفيف لهما من قوله -تعالى-: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣].

وإن كان المفهوم من اللفظ في غير محل النطق مخالفًا له في محل النطق فيسمى مفهوم المخالفة ودليل الخطاب، وهذا النوع على أقسام ثمانية متفاوتة في الرتبة.

الأول: الاستثناء من النفي، والإثبات كقوله: لا عالم في البلد إلا زيد.

---

(١) صحيح: رواه الشافعي في مسنده (١/٩)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ١٩)، وابن الجارود في المنتقى (٦٠)، وابن خزيمة في صحيحه (١٠٤)، والحاكم في المستدرك (١/٢٦٣) (٥٦٧)، والترمذي (١/١٥٤)، والدارمي (٧٣٧)، وأبو داود (٧٥).

الثاني: ما ورد بلفظ إنما كقوله ﷺ: «إنما الولاء لمن أعتق»[(١)].

الثالث: ذكر الاسم العام مقترنًا بالصفة الخاصة كقوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»[(٢)].

الرابع: ذكر الحكم مقترنًا بشرط كقوله -تعالى-: ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ ﴾ [الطلاق: ٦] الآية.

الخامس: مد الحكم إلى غاية كقوله -تعالى-: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

السادس: تخصيص الحكم بالوصف الطارئ كقوله ﷺ: «السائمة فيها الزكاة».

السابع: ذكر الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»[(٣)].

الثامن: مفهوم اللقب: وهو تخصيص المذكور باسمه ولقبه، كما في قوله ﷺ: «لا تبيعوا البر بالبر، ولا الشعير بالشعير» إلى آخر الحديث[(٤)].

وأما إن لم تكن جهة دلالة اللفظ مقصورة للمتكلم؛ بل هي واقعة بطريق اللزوم، والاستتباع فيسمى دليل الإشارة، وذلك كفهم كون أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يومًا من قوله ﷺ: «النساء ناقصات عقل

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٤٤٤، ١٤٢٢، ٢٠٥٨)، ومسلم (١٥٠٤)، والترمذي (٢١١٢، ٢١٢٤، ٢١٢٥).

(٢) صحيح: رواه أبو داود (١٥٦٧).

(٣) صحيح: رواه مسلم (١٥٩٢)، وأبو عوانة في مسنده (٥٤٥٨)، وابن حبان في صحيحه (٥٠١١)، والبيهقي (٥/٢٨٣، ٢٨٥)، والدارقطني (٣/٢٤)، ومالك في الموطأ (١٣٢١) (٢/٦٤٥) بنحوه.

(٤) صحيح: رواه البخاري (٢٠٦٢)، والترمذي (١٢٤٠)، والشافعي في مسنده (١/١٤٧، ١٨٠).

ودين»[١] حيث إنه فسر نقصان الدين بكون المرأة تمكث شطر دهرها لا تصلى، فإنه وإن كان المقصود إنما هو بيان نقصان الدين، غير أن فهم أقل الطهر وأكثر الحيض خمسة عشر يومًا وقع لازمًا من ذلك تابعًا.

وأما السند: فينقسم إلى مقطوع، ومظنون.

أما المقطوع فهو: مما أفاد اليقين بمخبره: وذلك كخبر النبي الصادق، أو الواحد إذا احتفت به القرائن، أو التواتر.

وأما المظنون: فهو ما أفاد الظن، ويسمى خبر الآحاد.

وهو منقسم إلى: مستفيض، وغير مستفيض، وأما أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين أم لا؟ فقد اختلف فيه.

فذهب الحشوية: إلى أنه يفيد اليقين حتى بالغوا وقالوا: لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة.

وذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين؛ لأنه موقوف على أمور ظنية، وما يتوقف على الأمر الظني؛ فظني.

أما المقدمة الثانية فظاهرة، وأما المقدمة الأولى فبيانها:

أن التمسك بالدليل السمعي موقوف على معرفة مفهوم اللفظ لغة، وذلك غير معلومًا قطعًا؛ بل غايته أنه معلوم بطريق الآحاد، والآحاد؛ فلا يفيد غير الظن، وبتقدير معرفة أصل الوضع قطعًا، فيحتمل أن يكون اللفظ مشتركًا، وتعيين أحد محامله لا يكون مقطوعًا به.

وبتقدير أن لا يكون مشتركًا؛ فيحتمل أن يكون مطلقًا بإزاء معنيين، هو في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز، وحمله على جهة الحقيقة، وإن كان هو الأصل؛ لكنه ليس بقطعي؛ بل ظني؛ لاحتمال إرادة جهة المجاز.

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٧٩)، والبخاري (٢٩٨)، والترمذي (٢٦١٣)، وأبو داود (٤٦٧٩)، وابن ماجه (٤٠٠٣).

والحمل على جهة المجاز فغير قطعي، وما يساعد عليه إما قرينة لفظية: والكلام فيها، كالكلام في الأولى، وإما قرينة حالية؛ وهي غير يقينية؛ لاضطرابها وتعارض القرائن، وبتقدير أن لا يكون مجازًا أصلاً غير أن دلالة اللفظ على المعنى قد تختلف بالحذف، والإضمار، والتقديم، والتأخير، وكل ذلك فالطرق الموصلة إليه ظنية غير يقينية.

وبتقدير أن لا يتوقف على ذلك غير أنه متوقف على معرفة نقله من جهة الشارع وأكثر سنده الآحاد.

وبتقدير أن يكون منقولاً عن الشارع تواترًا، إلا أنه يتوقف العمل به على نفي المعارض، ولا سبيل إلى معرفة ذلك بغير البحث والسبر، مع عدم الاطلاع؛ وهو غير يقيني كما سبق.

وبتقدير عدم المعارض فالعمل به يتوقف على عدم نسخ ما يدل عليه؛ فطريقه أيضًا ظني.

والحق في ذلك أن يقال: أما قول الحشوية: أنه لا طريق إلى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات إلا بالكتاب والسنة، ففي غاية البطلان؛ فإن لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة السمعية؛ لقد كنا نعلم وجود الرب -تعالى- وحدوث العالم وما يتعلق بأحكام الجواهر، والأعراض، وغير ذلك من المسائل العقلية، وليس مدرك ذلك كله غير الأدلة العقلية.

وأيضًا فيقال لهم: فبماذا عرفتم أن هذا كتاب الله وسنة رسوله؟

فإن قالوا عرفناه به؛ كان دورًا، وإن قالوا عرفناه بغيره؛ فهو المطلوب.

وأما ما قيل في بيان أن الدليل السمعي ظني؛ فإنما يصح أن لو لم تقترن به قرائن مفيدة للقطع وإلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا، ولا يخفى أن ذلك ممكن في كل نقلي غير ممتنع.

وإذا عرفت ذلك: فاعلم أن الدليل: إما أن يكون عقليًا محضًا: كأدلة

حدوث العالم ووجود الصانع ونحوه، وإما سمعيًا محضًا: كأدلة وجوب الصلاة، والزكاة، وغير ذلك.

وإما مركب من الأمرين: بأن تكون بعض مقدماته عقلية، والبعض سمعية: وعلى هذا:

فالمطلوب منه ما لا يعرف بغير الدليل العقلي: كحدوث العالم، ووجود الصانع قبل ورود السمع.

ومنه ما لا يعرف بغير الدليل السمعي: كالأحكام الشرعية: من وجوب الصلاة، وتحريم الخمر ونحوه.

ومنه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقين: كخلق الأفعال، ورؤية الله -تعالى- على ما سبق تحقيقه.

الفصل الثاني
في خلق الجنة والنار

مذهب الأشاعرة، وأكثر المتكلمين: أن الجنة، والنار اللتان هما دار الثواب والعقاب، مخلوقتان في وقتنا هذا. ووافقهم على ذلك من المعتزلة الجبائي، وبشر بن المعتمر، وأبو الحسين البصري، ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم من قال: إنهما تفنيان، ومنهم من قال: بأنهما لا تفنيان.

وذهب عباد الصيمري، وضرار بن عمرو، وأبو هاشم، وعبد الجبار: إلى أنهما غير مخلوقتين في وقتنا هذا، غير أن عباد: زعم أن يستحيل في العقل ذلك قبل حلول المكلفين فيها.

وخالفه أبو هاشم في ذلك: وزعم أن خلقهما في وقتنا، غير ممتنع عقلاً، وإنما هو ممتنع سمعًا.

والمعتمد في المسألة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

أما الكتاب: فقوله -تعالى-: ﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله -تعالى-: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٤]، ووجه الاحتجاج من الآيتين: وصفه -تعالى- للجنة والنار بالإعداد، وإعدادهما يدل ظاهرًا، على وجودهما؛ لاتفاق أهل اللغة على أن إعداد الشيء، ينبئ عن وجوده، وثبوته، والفراغ منه.

ولهذا لو قال القائل لغيره: لقد أعددت لك طعامًا؛ فإنه يتبادر إلى الفهم وجود الطعام، والفراغ منه.

وأيضًا ما ورد في حق آدم وحواء من إسكانهما الجنة وإهباطهما منه بقوله -تعالى-: ﴿ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ ﴾ [البقرة: ٣٥]، وقوله -تعالى-: ﴿ قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٣٨] وهذا يدل على كون

الجنة مخلوقة.

وأيضًا: قوله -تعالى-: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴾ [النجم: ١٣-١٥] أخبر -تعالى- عن وجود جنة المأوى، وعن موضعها؛ فدل على كونها مخلوقة.

وأما السنة: فأخبار صحاح رواه مسلم في صحيحه، منها ما يخص الجنة، ومنها ما يخص النار، ومنها ما يعم الأمرين:

أما ما يخص الجنة: فمنها ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «سيحان، وجيحان، والفرات، والنيل كلها من أنهار الجنة»[١]، وذلك يدل عن وجودها.

وأيضًا ما روى عن ﷺ أنه قال حكاية عن ربه: «أعددت لعبادي الصالحين: ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»[٢].

والإعداد يدل على الوجود على ما سبق؛ وذلك لا يكون إلا في الجنة.

وأيضًا ما روي عنه ﷺ أنه قال: «إن في الجنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام»[٣] ولو لم تكن الجنة موجودة لما قال فيها؛ بل سيكون: وقد أجمع المفسرون على أن المراد بلفظ الجنة في هذه الأحاديث الجنة التي كان آدم فيها وأهبط منها، وأنها هي دار الثواب؟

وأما ما يخص النار فمنها: ما روى أبو هريرة أنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ إذ سمع وجبة فقال النبي ﷺ: «أتدرون ما هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: هذا حجر رمي في النار منذ سبعين خريفًا؛ فهو يهوى في النار إلى حين انتهى إلى قعرها»[٤]، وهذا من أدل الدلائل على وجود النار.

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٤/٢١٨٣، ٢٨٣٩).

(٢) صحيح: رواه مسلم (١٨٩، ٢٨٢٤)، والبخاري (٣٠٧٢، ٤٥٠١، ٧٠٥٩).

(٣) صحيح: رواه مسلم (٢٨٢٦)، والبخاري (٣٠٧٩، ٤٥٩٩، ٦١٨٦).

(٤) صحيح: رواه مسلم (٢٨٤٤)، وابن حبان (٧٤٦٩).

وأيضًا قوله ﷺ: «رأيت عمرو بن عامر الخزاعي في النار»[(١)].

وأما ما يعم الجنة والنار فقوله ﷺ: «احتجت الجنة والنار فقالت هذه يدخلني الجبارون، والمتكبرون، وقالت هذه يدخلني الضعفاء، والمساكين، فقال الله عز وجل: لهذه: أنت عذابي أعذب بك من أشاء، وقال لهذه: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء، ولكل واحدة منكما ملؤها»[(٢)] وذلك أيضًا دليل على وجود الجنة والنار حيث إنه أضاف المحاجة إليهما بصيغة الماضي.

وأما الإجماع: فهو أن الأمة قاطبة، كانت مجمعة قبل ظهور المخالفين: على وجود الجنة، والنار التي هي دار الثواب، والعقاب، ولم يسمع من أحد نكير، إلى حين ظهور المخالفين؛ فكان حجة عليهم.

فإن قيل: إنما يمكن العمل بظاهر ما ذكرتموه: أن لو أمكن ذلك عقلاً، وليس كذلك.

وبيانه: هو أن أفعال الرب تعالى لا تخلو عن فائدة، وحكمه كما سبق.

والفائدة في خلق الجنة والنار: إنما هو المجازاة بالثواب، والعقاب، وذلك غير متحقق قبل يوم القيامة بإجماع المسلمين، فلا يكون خلق الجنة، والنار في وقتنا هذا مفيدًا؛ فكان ممتنعًا عقلاً.

وإن سلمنا الإمكان العقلي: غير أن ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مقتضاه، وبيانه من وجهين:

الأول: أن الجنة لو كانت موجودة؛ لكانت دائمة؛ لقوله -تعالى-: ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ [الرعد: ٣٥] ودوام أكلها وظلها، مع عدم دوامها؛ محال. وليست دائمة بدليل قوله -تعالى-: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٢٨] الآية دالة على فناء كل مخلوق؛ فيدخل فيه الجنة،

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٢٨٥٦)، والبخاري (٣٣٣٢).

(٢) صحيح: رواه مسلم (٢٨٤٦)، والترمذي (٢٥٦١).

ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم؛ فدل على أنها غير مخلوقة الآن، وإنما تخلق بعد فناء كل مخلوق.

الثاني: قوله -تعالى-: ﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ووجه الاحتجاج أن الآية دلت على أن أقطار السموات والأرض، لا تسع الجنة الموعودة لمستحقي الثواب، وهو دليل ظاهر على عدمها، في وقتنا هذا. وعند تعارض الأدلة، فليس العمل بالبعض، أولى من البعض؛ فيحتاجون إلى الترجيح.

والجواب:

قولهم: إن ذلك غير ممكن عقلاً:

قلنا: دليل الإمكان العقلي: أنا لو فرضنا أن الله -تعالى- خلقهما في الآن لم يعرض عنه المحال لذاته، ولا معنى للممكن العقلي إلا هذا.

وما ذكروه في تقريره: فمبني على فاسد أصولهم في رعاية الغرض، والحكمة في أفعال الله -تعالى- وقد أبطلناه، وبتقدير التسليم لوجوب رعاية الحكمة في أفعاله لا يبعد أن يكون له في ذلك حكمة قد استأثر بعلمها وحده، ولا يخفى أن نفي ذلك مما لا سبيل إليه بطريق قطعي.

قولهم: لو كانت الجنة مخلوقة: لكانت دائمة، لا نسلم ذلك، وقوله -تعالى- ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ [الرعد: ٣٥] فالمراد بالأكل: إنما هو المأكول: وهو ثمر الجنة باتفاق المفسرين، وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند أكل أهل الجنة له.

فإذن ما هو الظاهر من دوام الأكل غير معمول به، فتعين حمل دوام الأكل على تجدده، من غير انقطاع؛ وذلك لا ينافي عدم الجنة.

وإن سلمنا أنها لو كانت موجودة؛ لكانت دائمة، ولكن لا نسلم أنها غير دائمة، وقوله -تعالى-: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾[القصص: ٨٨]

لا نسلم العموم على ما عرف من أصلنا.

وإن سلمنا العموم لغة، غير أن المراد بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ كل حي ميت: على ما قاله ترجمان القرآن: وهو ابن عباس كما سبق تحقيقه فيما سلف، وقوله -تعالى-: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ إنما يدل على عرضهما، أن لو وجب كون الجنة في حيز السماوات والأرض وليس كذلك بل أمكن أن تكون خارجة عن حيزهما ويكون المراء في قوله تعالى ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣] مثل السموات والأرض، لا أنها عينها، ويدل عليه ما روى «أن الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة»(١)، وإليه الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٤-١٥] وسدرة المنتهى فوق السماء السابعة، ولذلك سميت سدرة المنتهى؛ لانتهاء أوهام الناس إليها، وأنها لا تتعداها.

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٤/٣٧، ٤١٦)، والقرطبي (١٥/٢٠٣)، والعظمة لأبي الشيخ (٤/١٥٠٤)، وعون المعبود (٣/٢٩٦)، والفتح (٢/٤٠٠)، وشرح سنن ابن ماجه (١/٣٠٥).

الفصل الثالث

في عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير

ولقد اتفق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، وأكثرهم بعد ظهوره: على إثبات إحياء الموتى في قبورهم، ومسألة الملكين لهم، وتسمية أحدهما منكرًا، والآخر نكيرًا، وعلى إثبات عذاب القبر للمجرمين، والكافرين.

وذهب أبو الهذيل، وبشر بن المعتمر: إلى أن من ليس بمؤمن، فإنه يسأل: ويعذب فيما بين النفختين أيضًا.

وذهب الصالحي من المعتزلة، وابن جرير الطبري، وطائفة من الكرامية إلى تجويز ذلك على الموتى في قبورهم من غير إحياء لهم.

وذهب بعض المتكلمين إلا الآلام تجتمع في أجساد الموتى، وتتضاعف من غير حس بها فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة.

وذهب ضرار بن عمرو، وبشر المريسي، وأكثر المتأخرين من المعتزلة إلى إنكار ذلك كله.

وأنكر الجبائي، وابنه، والبلخي تسمية الملكين: منكرًا، ونكيرًا؛ مع الاعتراف بهما وإنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير: تقريع الملكين له.

والدليل على إحياء الموتى في قبورهم قبل الإحياء للحشر قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ ﴾ [غافر: ١١] والمراد بالإماتتين: الموتة التي قبل مزار القبور، والموتة التي بعد مساءلة منكر ونكير، والمراد بالحياتين: الحياة الأولى، والحياة لأجل المساءلة على ما قاله المفسرون.

فإن قيل: لا نسلم أن المراد بالإماتتين، والحياتين ما ذكرتموه، وما ذكرتموه عن المفسرين: فهو معارض بما يناقضه من قول غيرهم من المفسرين

أيضًا: فإنه قد قيل إن المراد بالإماتتين: الموتة الأولى، في أطوار النطفة قبل نفخ الروح فيها، والثانية: التي قبل مزار القبور، والمراد بالحياتين: التي قبل مزار القبور، والحياة لأجل الحشر.

وليس أحد القولين أولى من الآخر؛ بل هذا القول أولى؛ لأنه لو كان كذلك فيكون على وفق المفهوم من قوله -تعالى-: ﴿ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ حيث إنه يدل بمفهومه على نفي حياة ثالثة، وما ذكرتموه يلزم منه أن يكون الإحياء ثلاث مرات: الإحياء الأول: الذي قبل مزار القبور، والإحياء للمسائلة، والإحياء للحشر، وهو خلاف المفهوم من الآية.

قلنا: ما ذكرناه أولى لوجهين:

الأول: أنه الشائع المستفيض بين أرباب التفسير، وما ذكرتموه فقول شذوذ لا يؤبه لهم.

الثاني: أن حمل الإماتة على حالة أطوار النطفة مخالف للظاهر، فإن الإماتة لا تطلق إلا بعد سابقة الحياة وما ذكرناه، فعلى وفق الظاهر؛ فكان أولى.

قولهم: يلزم مما ذكرتموه مخالفة مفهوم الآية، لا نسلم أن المفهوم حجة.

وإن سلمنا أنه حجة؛ ولكن لا نسلم مخالفة المفهوم فيما نحن فيه، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أنهم إنما ذكروا الحياة بعد الموت، والحياة بعد الموت لا تزيد على اثنتين ولهذا قالوا: ﴿ قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾.

الثاني: أنهم إنما ذكروا الإحياء الماضي بدليل قوله تعالى: ﴿ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ بصفة الماضي، والإحياء الماضي لا يزيد على اثنتين.

الثالث: أنهم إنما ذكروا الإحياء الذي عرفوا الله -تعالى- به، وذلك لا يزيد أيضًا على اثنتين، وهو الإحياء للمسائلة، والإحياء للحشر بخلاف الإحياء

الأول؛ فإنهم لم يعرفوا الله -تعالى- به.

وإن سلمنا مخالفة المفهوم: غير أن ما ذكروه يلزم منه مخالفة ما ذكرناه من الظواهر؛ وهو ظاهر متفق على العمل به بخلاف المفهوم؛ إذ هو مختلف في صحته والعمل بالمتفق عليه أولى.

كيف وإن ما ذكرناه على وفق ما روى مسلم في صحيحه عن النبي ﷺ: «أنه ترك قتلى بدر ثلاثًا: ثم أتاهم فقام عليهم فناداهم فقال: يا أبا جهل بن هشام، يا أمية بن خلف، يا عتبة بن ربيعة، أليس قد وجدتم ما وعد ربكم حقًا فإني قد وجدت ما وعدني ربي حقًا؟ فسمع عمر قول النبي ﷺ فقال عمر: يا رسول الله: كيف يسمعون، وأنى يجيبون وقد جيفوا؟ فقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده: ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، ولكنهم لا يقدرون أن يجيبوا».

وأيضًا ما روى عنه ﷺ أنه قال: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه إنه ليسمع قرع نعالهم»، وذلك بدون الحياة غير متصور.

والدليل على إثبات عذاب القبر، الكتاب، والسنة.

أما الكتاب فآيات:

الآية الأولى: قوله -تعالى-: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦] ووجه الاحتجاج بها من ثلاثة أوجه:

الأول: أنها صريحة في العذاب قبل يوم القيامة، وذلك لا يكون إلا قبل الانتشار من القبور.

الثاني: أن عذاب يوم القيامة يكون أبداً سرمدًا، غير مفتر، وما أثبته من العذاب فليس دائمًا؛ بل بكرة وعشيًا على ما قاله -تعالى-: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ ﴾ وإذا لم يكن هو عذاب يوم القيامة، تعين

أن يكون هو عذاب القبر، إذ الآية إنما وردت في حق الموتى.

الثالث: هو أن الآية قد فرقت بين العذابين، ووصفت عذاب يوم القيامة بأنه أشد العذاب على ما قال -تعالى-: ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦] والعرض على النار غدوًا وعشيًا ليس هو أشد العذاب؛ فلا يكون هو عذاب يوم القيامة فتعين أن يكون هو عذاب القبر.

الآية الثانية: قوله -تعالى- في حق قوم نوح: ﴿ أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا ﴾ [نوح: ٢٥] والفاء في اللغة للتعقيب من غير مهلة، وذلك ظاهر في عذاب القبر.

الآية الثالثة: قوله -تعالى-: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾ [طه: ١٢٤]، وقد اختلف أهل التفسير في ذلك:

فمنهم من حمل المعيشة الضنك على عذاب القبور، ومنهم من حملها على سوء الحال، ونكد العيش حالة الحياة؛ غير أن الأول أولى، وأقرب إلى الظاهر، وذلك لأن من أعرض عن ذكر الله -تعالى- قد يكون في الدنيا في أنعم العيش وأرغده، والمؤمن على الضد منه على ما هو المشاهد المحسوس، ولهذا قال ﷺ: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[1].

فلو كان المراد بالمعيشة الضنك: المعيشة في حالة الحياة؛ لكانت هذه الأمور على خلاف ظاهر الآية.

وأما السنة: فأخبار صحيحة في صحيح مسلم منها ما روى عن النبي ﷺ أنه مر بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير أما أحدهما فكان لا يستتره من البول، وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة»[2].

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٢٩٥٦)، وابن حبان (٦٨٨).

(٢) صحيح: رواه البخاري (٢١٣، ١٢٩٥، ١٣١٢، ٥٧٠٥، ٥٧٠٦)، ومسلم (٢٩٢).

وأيضًا ما روى عنه ﷺ أنه قال: «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر من البول»[١].

وأيضًا قوله ﷺ في سعد بن معاذ: «لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلف لها ضلوعه»[٢].

وأيضًا ما روى عنه ﷺ: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»[٣] وقد حمله المؤولون على ما إذا وصى بذلك.

وأيضًا ما روي عنه ﷺ أنه كان يكثر من قوله: «اللهم إني أعوذ من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المسيخ الدجال»[٤].

وأيضا ما روي عنه ﷺ أنه خرج بعد غروب الشمس فسمع صوتًا فقال: «يهود تعذب في قبورها»[٥] والأخبار المأثورة، والآثار المشهورة في ذلك أكثر من أن تحصى.

والدليل على مساءلة الملكين ما روى مسلم في صحيحه عن النبي ﷺ في أثناء حديث مطول «إن ملكين يدخلان القبر ويجلسان الميت ويقولان: أنت في البرزخ؟ فمن ربك ومن نبيك؟ فإن كان كافرًا قال: لا أدري فيقولان لادريت ولا اهتديت، وإن كان مؤمنًا قال: آمنت بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد نبيًا، فيفسح له في قبره ويرى موضعه من الجنة،

---

(١) صحيح: رواه مالك في الموطأ (١/١٨)، والحاكم في المستدرك (١/٢٩٣)، والدارقطني (١/١٢٨)، وعبد بن حميد في المنتخب (٦٤٢)، والطبراني في الكبير (١١١٠٤) (١١/٧٩) (١١١٢٠) (١١/٨٤).

(٢) صحيح: رواه مسلم (١٩٢٥)، وابن أبي عاصم في السنة (٢/٥٩٤، ٦١٥)، وابن عساكر في تعزية المسلم (١/٧٩).

(٣) صحيح: رواه مسلم (٩٢٨، ٩٣٢)، والبخاري (١٢٢٦).

(٤) صحيح: رواه مسلم (٥٨٤).

(٥) صحيح: رواه البخاري (١٣٠٩)، ومسلم (٢٨٦٩).

ويقال له ارقد رقدة العروس»[١].

وتسمية أحد الملكين منكرًا، والآخر نكير؛ فمأخوذ من إجماع السلف من الأمة وأخبار مروية عن النبي ﷺ.

فإن قيل: ما ذكرتموه من الظواهر في عذاب القبر، ومسائلة منكر ونكير، إنما يمكن العمل بها أن لو لم تكن مخالفة للمعقول، وليس كذلك، ودليل مخالفتها للمعقول هو: أنا قد نرى شخصًا يقتل ويصلب ويبقى على صلبه إلى أن تذهب أجزاؤه، ولا نشاهد منه حياة، ولا مسائلة، والقول بذلك مع عدم مشاهدته منه مخالف للمعقول.

وأيضًا: فإن من افترسته السباع الضواري، وتفرقت أجزاؤه في بطون السباع وحواصل الطيور؛ بل أبلغ من ذلك من أحرق بحيث تفتت أجزاؤه، وصارت هباءً، وذريت في الرياح العواصف؛ فإنا نعلم استحالة عذابه، ومسائلته في تلك الحالة؛ لأنه إن كان ذلك من غير حياة؛ فهو محال؛ وإن كان مع الحياة، فالحياة، لا تقوم بالأجزاء الفردة دون تأليف خاص؛ وإلا لجاز أن يقال بأن ما من جوهر يوجد إلا وهو حي، عالم، قادر، مريد، مكلف، والقول بذلك مما لا يرتضيه لنفسه محصل.

وإن سلمنا الإمكان العقلي غير أن ما ذكرتموه من الظواهر معارض بمثلها.

الأول: منها قوله حكاية عن الكفار إذا حشروا ﴿ قَالُواْ يَـٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَا ﴾ [يس: ٥٢]، وهو دليل ظاهر على أنهم لم يكونوا معذبين قبل ذلك.

الثاني: قوله تعالى ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰ ﴾ [الدخان: ٥٦] وهو خلاف قول من يقول أن الميت يحيي للمسألة ثم يموت.

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٤/ ٢٢٠٠)، والحاكم في المستدرك (١/ ٥٣٥).

الثالث: قوله -تعالى-: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٨] فإنه يدل على الإحياء ابتداء ثم الإماتة، ثم الإحياء للحشر من غير مزيد، ومن قال بالإحياء للمسألة وبالموت بعدها، فقد زاد على مدلول الآية.

الرابع: قوله -تعالى- ﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ [النمل: ٨٠]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي ٱلْقُبُورِ ﴾ [فاطر: ٢٢]، وهو خلاف القول بالمساءلة لاستدعائها، السمع، والإسماع.

والجواب:

أما ما ذكروه من الشبهة الأولى؛ فقد اختلف المتكلمون في جوابها.

فمنهم من قال: بالتزام الثواب والعقاب، في حق الموتى، من غير حياة، كما حكيناه عن الصالحي، وابن جرير الطبري، وبعض الكرامية، وهو مكابرة للمعقول.

وأما أصحابنا: فقد اختلفوا في صورة المصلوب، وكذا كل ما نشاهده من الميت بعد موته، وهو على هيئته مددًا متطاولة.

فمنهم من قال: ترد الحياة إلى بعض أجزاء البدن، واختصاصها بذلك والمساءلة، والعذاب، وإن لم يكن ذلك مشاهدًا لنا.

وأما القاضي أبو بكر: فقد قال: لا يبعد أن ترد الحياة إلى المصلوب وإن كنا نحن لا نشعر بها: كما في صاحب السكتة، ويسأل، ويعذب، ويكون ذلك خفيًا عنا مستورًا منا، ولا بعد فيه، كما لا بعد في رؤية النبي ﷺ جبريل؛ وهو بين أظهر أصحابه، مع ستره عنهم.

وأما الصورة الأخرى: فجوابها: بمنع اشتراط البنية المخصوصة في الحياة، وعند ذلك: فلا مانع أن يرد الله -تعالى- الحياة إلى كل جزء من البدن، أو إلى أجزاء مخصوصة منه كما سبق ويسأل، ويعذب، وإن كان ذلك مستورًا

عنا، وغايته أنه من الخوارق للعادة وهي غير ممتنعة في مقدور الله -تعالى- كما سبق تحقيقه.

وأما قوله -تعالى-: ﴿ يَـٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ هَـٰذَا ﴾ [يس: ٥٢] فهو دليل على حياتهم؛ لأن المفهوم من المرقد: هو موضع الاضطجاع للرقاد، والرقاد من صفات الأحياء، فإثبات المرقد لهم يدل على كونهم أحياء في قبورهم، وليس فيه ما يدل على عدم العذاب؛ لجواز أن يكونوا في مراقدهم معذبين(١).

ولهذا فإنه يصح أن يقول المريض المدنف(٢) الذي استولت عليه الآلام: تعذبت في مرقدي، وأنا على غاية الألم والقلق؛ فدل أن المرقد يكون مع الراحة تارة، ومع مقابلها أخرى، ويحتمل أن يقال: بأن ما يلقونه من عذاب القبر بالنسبة إلى ما يلقونه من عذاب يوم القيامة يكون كالروح والراحة، حالة كون الإنسان راقدًا في مرقده، فلذلك قالوا: يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا: أي ما كنا فيه من الروح والراحة بالنسبة إلى هذا العذاب.

وإن سلمنا منافاة المرقد للعذاب مطلقًا؛ غير أن بعثهم من مرقدهم لا يدل على انتفاء عذاب القبر مطلقًا لوجهين:

الأول: أن عذاب القبر غير دائم في بعض الأوقات دون البعض على ما قال -تعالى- ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ [غافر: ٤٦] وفيما بين ذلك فالعذاب يكون مفترًا، وقيام الساعة إنما يكون عند ارتفاع النهار على ما وردت به الأحاديث ولعل ذلك يقع مصادفًا لوقت الفترة في مرقدهم.

الثاني: أنه قد ورد في الروايات الصحاح عن النبي ﷺ: «أن عذاب

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (١٠/٢٧٦، ٢٤٠) (١٥/٤١، ٤٢).

(٢) أي سقيم عليل، وانظر: الألفاظ المؤتلفة (٢٣٨، ٢٣٩)، ومعجم البلدان (١/١١١).

القبر يرتفع فيما بين النفختين: نفخة الصعقة، ونفخة الحشر؛ فلا تقوم الساعة إلا وهم في مرقدهم غير معذبين، وبه الرد على الصالحي وموافقيه.

وأما قوله -تعالى-: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾ [الدخان: ٥٦] فهو وارد في حق أهل الجنة، وعند ذلك فيحتمل أن يكون المراد من قوله: ﴿ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾ جنس الموت، وإن كانت الصيغة صيغة الواحدان كما في قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾.

والمراد به جنس الناس، وليس في ذلك ما يدل على انتفاء كثرة الموت في نفسه.

وإن سلمنا ظهور اللفظ في الموتة عن الحياة الأولى؛ غير أنه يحتمل أنه أراد بذلك تعريف أنهم لا يذوقون فيها ألم الموت كما لقوه في الموتة الأولى؛ وليس في ذلك ما يدل على انتفاء موتة أخرى؛ لجواز أن لا يذوقون فيها ألم الموت، وشدته كما لقوه في شدة الموتة الأولى، ولا يلزم من انتفاء وصف الموتة الأولى عن غيرها، انتفاء أصل الموت.

ويحتمل أنه أراد بذلك بيان دوام نعيمهم، وعدم انقطاعه فقال: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ ﴾: أي لا ينقطع نعيمهم بالموت: كانقطاع نعيم أهل الدنيا بالموت، وليس في ذلك أيضًا: ما يدل على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة؛ إذ لم ينقطع بها نعيمهم ويجب الحمل على ما ذكرناه جمعًا بينه، وبين ما ذكرناه من الأدلة.

وأما الآية الثالثة: فالمراد من قوله -تعالى-: ﴿ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ﴾ الحياة الأولى: وقوله: ﴿ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ﴾ الموتة الأولى وقوله: ﴿ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ إحياء المساءلة، وأما إحياء النشر، والموت قبله؛ فهو مستفاد من قوله -تعالى-: ﴿ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨]. فالآية دالة على ما منعوه من الزيادة، لا أنها نافية له.

وإن سلمنا دلالة الآية على الإحياء الأول والموت منه، والإحياء للنشر؛ فليس فيه ما يدل على نفي الزيادة على ذلك إلا بطريق المفهوم، وليس بحجة، وبتقدير أن يكون حجة غير أن العمل بما ذكرناه أولى؛ لأنه منطوق.

وأما قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ [النمل: ٨٠] تشبيه للكفار بالموتى ونحن لا ننكر أن الميت لا يسمع وليس في ذلك ما يدل على أن الميت لا يحيي في قبره ولا يسمع بتقدير إحيائه.

وقوله تعالى ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ ﴾ [فاطر: ٢٢] معناه: بتقدير أن يكونوا موتى، ونحن نقول به، وإلا فبتقدير أن يكون أحياء؛ فلا امتناع في إسماعهم إجماعًا.

الفصل الرابع

في الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء

أما الصراط:

فمذهب أكثر المتكلمين إثبات الصراط على متن جهنم، وهو كالجسر الممدود عليها.

وعليه يعبر جميع الخلائق المؤمنين، وغير المؤمنين.

وأما المعتزلة:

فقد اختلفوا:

فذهب أبو الهذيل، وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه، وتردد الجبائي في نفيه، وإثباته، فأثبته مرة، ونفاه أخرى.

وذهب أكثر المعتزلة إلى نفي الصراط بهذا المعنى.

واحتج أهل الحق: بأن إثبات الصراط بهذا الاعتبار ممكن؛ إذ لو فرض لم يلزم عنه لذاته محال، ونصوص الكتاب والسنة، وإجماع الأمة دالة عليه؛ فوجب إثباته.

أما الكتاب: فقوله -تعالى-: ﴿ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾ [الصافات: ٢٣، ٢٤].

وأما السنة: فإنه قد روى أن النبي ﷺ أخبر عنه ووصفه بأنه «أدق من الشعرة وأحد من غرار السيف» وعلى جنبتيه خطاطيف وكلاليب، وأن الكلوب منها يحتوي على عدد ربيعة ومضر، ويهوي بهم إلى قعر جهنم[1].

وروى عنه ﷺ: «أنه قيل له إذا طويت السموات، وبدلت الأرض أين

---

(١) صحيح: رواه الطبري في تفسيره (١١٣/١٦)، ومسلم (١٦٩/١)، والبخاري (٧٠٠١)، والبيهقي في شعب الإيمان (٣٣٩/١)، وابن منده في الإيمان (٨٢٤/٢)، وبنحوه.

يكون الخلق يومئذ؟ فقال: إنهم على جسر جهنم»[١].

وروى عنه عليه السلام: «**أنه قيل له إذا طوبت السموات، وبدلت الأرض أين يكون الخلق؟ فقال إنهم على جسر جهنم**».

وروى عنه ﷺ: «أنه سأله بعض أصحابه أين نطلبك في عرصات القيامة؟ فقال ﷺ: «عند الصراط، أو عند الحوض، أو الميزان»[٢].

وروى عنه ﷺ أنه وصف العابرين على الصراط فقال: من الجائزين عليه من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجور رجلاه، وتعلق يداه، ومنهم من يخر على وجهه، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المأثورة الخارجة عن العد في ذكر الصراط، وصفته[٣].

وأما الإجماع: فهو أن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين على إثبات الصراط بهذا المعنى؛ فكان حجة على المخالف.

فإن قيل: خلق الصراط على ما وصفتموه من كونه أدق من الشعرة وأحد من غرار السيف مما يستحيل العبور عليه عقلاً، وقد قلتم بأن عليه عبور الخلائق كلهم، فيمتنع، وبتقدير إمكان العبور عليه غير أنه يلزم من ذلك، إتعاب المؤمنين، ولا تعب عليهم يوم القيامة ولا نصب؛ إذ هو نوع من العذاب، والمؤمن غير معذب.

وعند ذلك: فنقول: لفظ الصراط وإن كان قد يرد بمعنى الإسلام، وبمعنى

---

(١) صحيح: رواه مسلم (١٦٩/١)، وابن حبان (٣٨٤/١٦).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٢٩٦/٤) (٤٥١/٤)، وفيض القدير للمناوي (٤٦/٢، ١٩٧).

(٣) انظر في ذلك: تفسير القرطبي (٢٦٧/١٧) (٢٠١/١٨)، والطبري (٢٣٨/٨)، وتفسير ابن كثير (٥٧٨/٣)، والتخويف من النار لابن رجب (١٧٣/١)، فما بعدها.

كتاب الله، وبمعنى طريق الجنة، وبمعنى الدين القويم إلا أنه قد يطلق ويراد به الطريق إلى الشيء، وعند ذلك: فيجب حمل قوله تعالى: ﴿ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ على الطريق إليها؛ لتعذر حمله على ما سواه من الاعتبارات الأخرى.

وعلى ذلك يجب تأويل الأخبار من السنة أيضًا:

والجواب:

قولهم: بأن ذلك مما يستحيل العبور عليه، ليس كذلك؛ فإنه غير بعيد أن يقدر الله -تعالى- بعض عباده على ذلك كما أقدر بعض مخلوقاته على الطيران في الهواء، وبعضهم على السباحة في الماء، وغايته: أن ذلك من خوارق العادات، وغير مستبعد أن يخصص الله -تعالى- به بعض عباده، كما حققناه في المعجزات.

قولهم: فيه إتعاب المؤمنين - ممنوع. وما المانع من إقدار الله -تعالى- لهم على ذلك من غير تعب، ولا نصب؟

وبتقدير إتعابهم فهو غير ممتنع على أصول أهل الحق، فإن ذلك مما لا يزيد في الحرج والمشقة على ما ينال الأنبياء، والأولياء من زفرة جهنم على ما روي في صحيح الحديث «إن جهنم تزفر زفرة لا يبقى عندها ملك مقرب، ولا نبي مرسل إلا جثا على ركبتيه»[1]، وإليه الإشارة بقوله -تعالى- ﴿ وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ﴾ [الجاثية: ٢٨] ولا على ما ينالهم من الورود على جهنم على ما قال -تعالى-: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم: ٧١]، وإذا جاز ذلك، جاز ما هو مثله في المشقة أو أدنى، وما ذكروه في تأويل الصراط فهو

(١) صحيح: أورده القرطبي في التفسير (٢١١/١٨)، وابن كثير (١٥٢/٤)، وابن رجب في التخويف من النار (٧٨/١) والمنذري في الترغيب والترهيب (٢٥١/٤)، ورواه الذهبي في إثبات صفة العلو (٩٥/١).

مدفوع بإجماع الأمة السالفة قبل ظهور المخالفين على تفسيره بما ذكرناه: من أنه جسر على متن جهنم، وأن عبور الخلائق كلهم عليه.

كيف وفي الأخبار ما يدل على امتناع حمله على الطريق إلى جهنم، حيث إنه وصف المؤمنين بسرعة العبور، دون غيرهم.

ولو كان الصراط طريقًا إلى جهنم، لا أنه جسر على جهنم؛ لكان الأمر بالعكس.

وأما الميزان:

فقد أثبته الأشاعرة، والسلف، وأكثر المسلمين؛ وأنكره المعتزلة، لكن منهم من أحاله عقلاً، ومنهم من جوزه عقلاً، وإن لم يقض بثبوته كالعلاف، وبشر بن المعتمر.

وقد احتج أهل الحق في ذلك -بأن نصب الميزان ممكن، والنصوص دالة عليه؛ فوجب إثباته.

أما الجواز العقلي: فإثباته بما تقدم.

وأما النصوص الدالة عليه: فمنها قوله -تعالى-: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقوله -تعالى-: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ﴾ [الرحمن: ٧، ٨] وقوله -تعالى-: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨]، وقوله -تعالى-: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٠٢ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ۝١٠٣﴾ [المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣] الآية.

فإن قيل: حمل لفظ الميزان، والموازين على ما يوزن به أعمال العباد، ممتنع؛ إذ الأعمال أعراض، والأعراض مما لا بقاء لها كما تقدم، ولا هي مما يمكن إعادتها على ما سلف وبتقدير بقائها، أو إمكان إعادتها؛ فهي أعراض، والأعراض ممتنع وزنها؛ فإنها لا توصف بثقل، ولا خفة؛ بل إنما ذلك من

صفات الجواهر.

وبتقدير إمكان وزنها: فلا فائدة في الوزن؛ إذ المقصود إنما هو العلم بتفاوت الأعمال، والله -تعالى- عالم بذلك، فلا فائدة في نصب الميزان، وما لا فائدة فيه ففعله يكون قبيحًا، والرب -تعالى- متره عن فعل القبيح.

وعند هذا: فيجب حمل لفظ الميزان على العدل، والإنصاف، وبتقدير الحمل على ما يوزن به، فالنص قد دل على موازين وهو قوله تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقوله -تعالى-: ﴿ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴾ [المؤمنون: ١٠٢]، وأنتم لا تقولون إلا بميزان واحد.

والجواب: أما ما ذكروه في بيان تعذر وزن الأعمال، فمندفع بقول النبي ﷺ لما سئل عن وزن الأعمال: «إنما توزن الصحف».

قولهم: لا فائدة في وزن الأعمال؛ فهو مبني على أصولهم في وجوب رعاية الحكمة وقد أبطلناه وبتقدير تسليم ذلك لهم فلا مانع أن يكون له في ذلك حكمة قد استأثر بعلمها وحده.

وعلى هذا: فيتعذر حمل الميزان على العدل، والإنصاف، لما فيه من مخالفة الظاهر من غير دليل، كيف: وأنه يمتنع حمل الميزان على العدل، والإنصاف إذ الموازين موصوفة بالخفة، والثقل في قوله -تعالى-: ﴿ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴾، وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴾ والعدل، والإنصاف لا يوصف بثقل، ولا خفة.

وقوله: النص قد دل على إثبات موازين.

قلنا: نحن لا ننكر ذلك، غير أنه قد ثبت في الأخبار أن الميزان ليس إلا واحدًا فيجب حمل الجمع عليه؛ إذ لا تعذر فيه، كما في قوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٧٣] وأراد بقوله الذين قال لهم الناس واحدة.

وأما الحساب، وأخذ الكتب، وقرائتها، ونصب الحوض، وشهادة الأعضاء؛ فهو ممكن عقلاً على ما تقدم، والنصوص دالة على ذلك؛ فوجب اتباعها.

أما الحساب: فيدل عليه قوله -تعالى- في وصف يوم القيامة بيوم الحساب وقوله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [الانشقاق: ٨].

وأما أخذ الكتب: فيدل عليه قوله -تعالى-: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴾ [الانشقاق: ٧].

وأما قراءة الكتب: فيدل عليه قوله -تعالى-: ﴿ ٱقْرَأْ كِتَـٰبَكَ ﴾ [الإسراء: ١٤].

وأما شهادة الأعضاء: فيدل عليه قوله -تعالى-: ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ [النور: ٢٤].

وأما نصب الحوض: فيدل عليه ما روى عنه ﷺ لما سأله بعض أصحابه: أين نطلبك في عرصات القيامة أنه قال: «عند الصراط، أو الحوض، أو الميزان» وللظواهر من الآيات، والأخبار في ذلك متسع.

الأصل الثالث
في أحكام الثواب والعقاب

ويشتمل على خمسة فصول:

الفصل الأول: في استحقاق الثواب والعقاب.

الفصل الثاني: في أن ثواب أهل الجنة، وعقاب الكفار غير واجب الدوام عقلاً؛ بل سمعًا.

الفصل الثالث: في استحقاق عصاة المؤمنين العقاب على زلاتهم، وجواز الغفران عنها عقلاً.

الفصل الرابع: في أن عقاب العصاة من المؤمنين غير مخلد.

الفصل الخامس: في الإحباط والتكفير.

الفصل الأول
في استحقاق الثواب والعقاب[1]

قد بينا في التعديل والتجوير أنه من مذهب أهل الحق أنه لا يجب على الله -تعالى- شيء.

وأنه إن أنعم فبفضله، وإن انتقم فبعدله.

ووافقهم على ذلك البلخي من المعتزلة.

وذهب الباقون من المعتزلة إلى أنه يجب على الله -تعالى- عقلاً أن يثيب المطيع على طاعته، إذا لم يقارنها محبط.

وأن يعاقب العاصي على معصيته إن مات من غير توبة.

محتجين على ذلك بقولهم: إنا نعلم بقضية العقل أن المطيع المحسن مستوجب للتعظيم، ورفع الدرجة، وأن العاصي مستوجب لضد ذلك.

وأيضًا: فإن الرب -تعالى- قد أوجب الطاعات على المكلفين، فإما أن يكون ذلك لفائدة، أو لا لفائدة.

لا جائز أن تكون لا لفائدة؛ إذ هو عبث، وسفه.

وإن كان لفائدة: فإما أن تعود إلى الخالق، أو إلى العبد.

لا جائز أن تعود الخالق؛ إذ هو يتعالى ويتقدس عن الأغراض والضرر، والانتفاع، وإن عادت إلى العبد: فإما أن تعود إليه في الدنيا، أو في الأخرى.

---

(١) انظر: الروح (ص٦٢، ١٦٥)، وتلبيس إبليس (ص٦٢، ٩٣، ٤٤٠)، وشفاء العليل (ص١٣٤، ١٣٩، ١٤٠، ١٩٠)، وشرح الطحاوية (ص٤٩٧)، وغاية المرام (ص١٠٩، ٢٢٠، ٢٢٩، ٣٠٢)، وفضائح الباطنية (ص١٥٣، ١٥٤)، والتعرف للكلاباذي (ص٥٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/١٦٩)، والمواقف (٢/ ٢١٨)، وأصول الدين (ص١٧٤)، والغنية في أصول الدين (ص١٢٥، ١٦٧، ١٧١)، والنبيه للملطي (ص٢١)، والتبصير في الدين (ص١٧١)، وإيثار الحق على الخلق (ص٨٩).

لا جائز أن يقال بالأول؛ لأن العبادة محض عناء، وتعب، وكلفة، ونصب، وقطع النفس عن الشهوات، وأنواع الملاذ؛ ولا نفع فيها في الدنيا ولا فائدة.

وإن كان الثاني: فهو المطلوب.

وأيضًا فإن الله -تعالى- قد خلق في المكلف شهوة المعاصي، والقبائح.

فلو لم يعلم المكلف استحقاقه للعقاب على تقدير فعلها؛ لكان ذلك من الله -تعالى- إغراء للمكلف بفعل القبيح؛ فيكون قبيحًا، وهو على الله -تعالى- محال.

وبالجملة؛ فحاصل إيجابهم للثواب، والعقاب على الله -تعالى- مبني على التحسين والتقبيح العقلي، ووجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى.

ومن حقق ما أسلفناه في التعديل والتجوير؛ لم يخف عليه بطلان مثل هذه الحجج ههنا غير أنه لابد من تتبعها، وزيادة الكشف في إبطالها.

فنقول: أما إيجاب الثواب على فعل الطاعة بناء على كونه مقتضى العقل فمبني على التحسين والتقبيح العقلي، وقد أبطلناه.

وبتقدير التسليم لذلك جدلاً.

ولكن لا نسلم أن ذلك من مستحسنات العقول، وبيانه من أربعة أوجه:

الأول: أن ما يأتي به العبد من الطاعات فهي عندهم واجبة عليه، شكرًا لما أنعم الله عليه من النعم الدنيوية، ومن أدى واجبًا؛ فإنه لا يستوجب به بمقتضى العقل ثوابًا، ولا جزاء؛ ولهذا فإن السيد منا إذا أحسن إلى عبده ومن هو في رقه وملكه، وأفاض عليه النعم، وأزاح عنه النقم؛ فإنه يستحق بمقتضى العقل خدمة العبد له، وطاعته إياه، وما يفعله العبد من ذلك بطريق الاستحقاق، والشكر لإحسان سيده إليه، لا يكون بمقتضى العقل موجبًا لمجازاة السيد إياه على ذلك الفعل.

الثاني: أن لو استوجب العبد بمقتضى العقل الثواب الأبدي على فعل الواجب؛ لاستوجب الرب -تعالى- الشكر الأبدي على العبد بالنعم السابقة؛ بل أولى، واللازم ممتنع.

وبيان الملازمة: أن عبادة العباد مع الآباد، لا توازي نعم الله -تعالى- عليهم في دار التكليف ساعة من نهار فإذا جاز بمقتضى العقل إيجاب الثواب الأبدي على الله -تعالى- بطاعة العبد، مع كونها واجبة شكرًا لما أنعم الله به عليه ابتداءًا؛ فالقول بإيجاب الشكر الأبدي لله -تعالى- على العبد بما أنعم الله -تعالى- عليه به أولى، واللازم ممتنع؛ لما فيه في لزوم التكليف في دار الخلود؛ وهو محال.

الثالث: أنه لو استوجب العبد بطاعته الواجبة عليه الثواب على الله -تعالى- بمقتضى العقل؛ لاستوجب الرب -تعالى- بمقتضى العقل شكرًا آخر بإثابته للعبد وإن كانت الإثابة واجبة، بل أولى؛ لأن الرب -تعالى- أولى بالاستحقاق؛ لابتدائه بالنعم؛ وذلك يجر إلى التسلسل الممتنع.

الرابع: أنه لو وجب الثواب على الله -تعالى- لما وجد عنه محيدًا؛ وذلك يوجب كون الرب -تعالى- مضطرًا في فعله غير مختار؛ وهو محال

قولهم: إيجاب الطاعة لابد وأن يكون لفائدة، فمبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله -تعالى- وقد أبطلناه.

ثم وإن سلمنا وجوب رعاية الحكمة جدلاً، فما المانع أن يكون ذلك لحكمة غير الثواب

قولهم: إما أن يكون إلى العبد في الدنيا أو في الآخرة، ما المانع من كونها دنيوية؟

قولهم: لا فائدة له فيها دنيويًا.

دعوى من غير دليل، وعدم الوجدان لذلك مع البحث، والسبر غير يقيني؛ لما علم.

وأما استحقاق العقاب، وإيجابه على الله -تعالى- فهو أيضًا ممتنع؛ لأنه إما أن يكون ذلك لفائدة، أو لا لفائدة.

لا جائز أن يكون لا لفائدة؛ إذ هو عندهم قبيح.

وإن كان لفائدة، فإما أن تعود إلى الرب -تعالى- أو العبد.

الأول محال؛ لما سبق.

وإن عادت إلى العبد؛ فلا يخفى أنه لا فائدة للعبد في تحتم عقابه، ولزوم عذابه على ما أسلفناه في التعديل والتجوير.

قولهم: أن الله -تعالى- قد خلق في العبد شهوات المعاصي، فلو لم يعلم العبد استحقاقه للعقاب بالمعصية؛ لكان ذلك إغراء للعبد بالمعصية.

ليس كذلك؛ بل لو قيل: إن خلق الشهوة مع المنع باستحقاق العقاب يكون إغراء، كان أولى، على ما قيل المرء حريص على ما منع.

وإن سلمنا أن المنع ليس بإغراء، لكن إن اعتبر في المنع من الإغراء بالمعصية منع المكلف بأبلغ الطرق فكان من الواجب أن لا يقدر العبد على المعصية؛ إذ هو أبلغ من التمكين مع استحقاق العقاب بالفعل، وإلا كان ذلك إغراء بالمعصية، وإن لم يعتبر في ذلك أبلغ الطرق فقد أمكن دفع الإغراء بعلم العبد؛ بجواز عقابه، وإسقاط ثوابه من غير إيجاب.

كيف وأنه يلزم على ما ذكروه أن يقول الرب -تعالى- مغريًا بالمعصية للعبد حالة جهل العبد بالله -تعالى- وباستحقاقه للعقاب بمعصية حيث لم يخلق الله -تعالى- له العلم الضروري بذلك، و لم يقل به قائل.

الفصل الثاني
في أن ثواب أهل الجنة وعقاب الكفار
غير واجب الدوام عقلاً بل سمعًا

قد بينا أن مذهب أهل الحق: أن أصل الثواب والعقاب على الطاعة والمعاصي غير واجب عقلاً على ما تقدم في الفصل الذي قبله، وكذلك الحكم في دوامه؛ إذ يستحيل أن يكون دوامه واجبًا عقلاً، وأصله غير واجب؛ بل وجوب دوامه إنما وقع مستفادًا من السمع؛ إذ القرآن والسنة مشحونان بخلود نعيم أهل الجنة، وعذاب الكفار.

وأما المعتزلة: فإنهم قالوا بوجوب دوام نعيم المؤمنين، وعذاب الكفار عقلاً، ونقل عن الصاحب بن عباد أنه قال: إنما يجب خلود نعيم من علم الله -تعالى- منه أنه لو أبقاه في دار الدنيا؛ لبقي على إيمانه، وكذلك إنما يجب خلود عذاب من علم الله -تعالى- منه أنه لو أبقاه في الدنيا أبدًا؛ لبقي على كفره أبدًا، ولا يخلد من لم يعلم منه ذلك، وسنبين بعد الفراغ من حكاية شبه المعتزلة على مذهبهم، وإبطالها، ضعف مقالة ابن عباد على أصول المعتزلة، وتناهيها في الفساد.

وقد احتج المعتزلة على مذهبهم بحجج، منها ما يعم الخلودين، ومنها ما هو خاص بأحدهما دون الآخر.

أما الحجة العامة: فهو أنهم قالوا الموجب لاستحقاق الثواب؛ هو الموجب لاستحقاق الثناء والمدح، وكذلك الموجب لاستحقاق العقاب؛ هو الموجب لاستحقاق الذم والتوبيخ.

والثناء والمدح، وكذلك اللوم والتوبيخ غير مقيدين بزمان دون زمان، بمقتضى العقل؛ بل هو دائم؛ فكذلك الموجب الآخر، وهو الثواب والعقاب.

وأما الحجج الخاصة بخلود الثواب: فثلاث.

الحجة الأولى:

هو أن الثواب نفع محض لا يشوبه ضرر، وبيانه من وجهين:

الأول: هو أن التفضل بمنافع خالية عن الضرر حسن في العقل، وجائز، فلو لم يكن الثواب مجردًا عن الضرر؛ لكان الفضل أحسن منه؛ وذلك مما يبطل حسن التكليف.

الثاني: هو أن الله -تعالى- قد رغب المكلفين بتكليفهم ترك المنافع المشوبة بالأضرار إلى الثواب، فلو كان الثواب نفعًا مشوبًا بالأضرار؛ لما حسن التكليف، والترغيب بترك نفع إلى مثله؛ وإذا ثبت أن الثواب نفع محض لا يشوبه ضرر، فلو علم المكلفون في دار الثواب، تصرم نعيمهم، وأن ما هم عليه من النعيم سينقطع؛ لتنغصت عليهم لذاتهم، وخرج الثواب عن تمحض النفع؛ وذلك ممتنع.

الحجة الثانية:

أنه لو كان الثواب منقطعًا؛ لكان التفضل أحسن منه؛ لجواز دوامه، ويلزم من ذلك أن لا يكون التكليف حسنًا؛ وهو محال.

الحجة الثالثة:

أن لو كان الثواب غير دائم لم يخل: إما أن يعتبر فيه التقدير بالأوقات، أو لا يعتبر ذلك.

فإن كان الأول: فليس ثبوت الاستحقاق في بعض الأوقات أولى من البعض ضرورة تشابه.

وإن كان الثاني: أمكن حصوله في حالة واحدة؛ ضرورة عدم اعتبار الأوقات ثم يقطع عن المثاب، وذلك مما لا يحسن الترغيب فيه بالتزام المشاق الدائمة، وترك المنافع الدائمة بدوام أوقات الحياة في الدنيا، وذلك يمنع من حسن التكليف، وإذا بطل كل واحد من اللازمين؛ لزم بطلان الملزوم.

وبمثل هذه الحجة يستدل على خلود العقاب أيضًا.

وذلك بأن يقال: لو لم يكن العقاب دائمًا؛ لم يخل: إما أن يعتبر فيه التقدير بالأوقات، أو لا يعتبر.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لما تقدم.

وإن كان الثاني: أمكن وصوله إلى المكلف دفعة واحدة كما في أقرب زمان.

وعند ذلك: فلا يحسن أن يكون زاجرًا عن الملاذ، والمنافع المحرمة، المستمرة باستمرار الحياة؛ لما فيه من التزام أضرار مستمرة؛ خوفًا من أضرار غير مستمرة، وذلك مما يمنع من حسن التكليف بالمنع من المعاصي؛ وهو محال.

والجواب عن الحجة الأولى: لا نسلم استحقاق الثناء، ولا الذم دائمًا وإن سلمنا ذلك فما ذكروه تمثيل من غير دليل؛ فلا يصح. وعن الحجج الخاصة:

أما الحجة الأولى:

لا نسلم امتناع ثبوت الثواب بالضرر.

قولهم: إنه يجوز التفضل بما لا يشوبه الضرر، وذلك يمنع من حسن التكليف؛ فهو مبني على التحسين، والتقبيح، ورعاية الحكمة في أفعال الله؛ وهو باطل كما سبق، ثم إن سلم لهم هذا الأصل جدلاً؛ فما المانع على أصلهم أن يكون حسن التكليف بما فيه من تعظيم المثاب، بكونه مكرمًا عالى الرتبة باستيفاء حقه، بخلاف المتفضل عليه؛ لكونه ممنونًا عليه.

قولهم: إن الله -تعالى- قد رغب المكلفين بتكليفهم المنافع المشوبة بالأضرار، إلى آخره، إنما يلزم أن لو وقع التساوي في أصل منفعة الثواب والمنافع المكلف بتركها، وليس كذلك؛ إذ جاز أن تكون منفعة الثواب أكثر،

وبتقدير التساوي في أصل المنفعة فإنما يمتنع الترغيب أن لو وقع التساوي في ثبوت الضرر، وما المانع من أن يكون ثبوت الضرر فيما كلف بتركه أكثر؟ وبتقدير التساوي.

فلا يمتنع حسن التكليف؛ لاختصاصه بالتعظيم كما سبق.

كيف وأن ما ذكروه فمبني على التحسين، والتقبيح العقلي؛ وهو باطل.

وإن سلمنا امتناع ثبوت الضرر للثواب، ولكن ما المانع من أن لا يخلق الله -تعالى- لأهل الجنان العلم بانقطاع النعيم؛ بل يلهيهم عن ذلك إلى حين انتهائه.

وعلى هذا فيكون نعيمهم خالصًا من شوب الكدر.

فلئن قالوا: النعيم لا يتم دون كمال العقل، والعاقل لا يخلو عن خطور ذلك بعقله إذا كان جائزًا.

قلنا: إذا كان خطور ذلك بعقله من مقدورات لله -تعالى- كما سبق، جاز أن لا يخلقه له.

وعن الحجة الثانية:

ما سبق في الوجه الأول من تقرير الحجة التي قبلها.

وعن الحجة الثالثة:

ما المانع أن يكون الثواب مقدورًا بالأوقات.

قولهم: ليس تقديره ببعض الأوقات، دون البعض، أولى من العكس ممنوع.

قولهم: الأوقات متشابهة.

قلنا: إلا أن مقادير الأوقات غير متشابهة، فلا يلزم من تقدير الثواب ببعض أعداد الأوقات تقديره بغيره.

وإن سلمنا جواز حصول الثواب في حالة واحدة فما المانع منه؟

وما ذكروه في تقريره فإنما يلزم بتقدير التساوي في مقدار المنفعة.

وما المانع أن يكون مقدار منفعة الثواب أكثر بأضعاف مضاعفة، وبتقدير التساوي فإنما يمتنع حسن التكليف أن لو لم يختص بالتعظيم على ما تقدم.

وبتقدير أن لا يختص بما يوجب حسنه عقلاً فما ذكروه مبني على التحسين والتقبيح العقلي، وقد عرف إبطاله.

وعلى هذا: فقد خرج الجواب عما ذكروه في الاحتجاج على وجوب دوام العقاب أيضًا.

وأما ما ذهب إليه ابن عباد: فحاصله: يرجع إلى إيجاب الثواب الأبدي، والعقاب الأبدي في مقابلة ما كان يجوز أن يقع وإن لم يقع، وفيه إيجاب الثواب والعقاب، من غير طاعة ولا معصية، وهو خلاف أصول المعتزلة، ثم يلزم من ذلك أن من مات على كفره، وقد علم الله أنه لو أحياه لآمن، وأطاع طول دهره أن يثيبه على ذلك، وكذلك من مات على إيمانه وقد علم الله أنه لو أحياه لكفر أن يعاقبه، ويخلده في النار، وكل ذلك خبط وتخليط خارج عن أصول القوم.

الفصل الثالث

في استحقاق عصاة المؤمنين العقاب على زلاتهم وجواز الغفران عنها عقلاً

والذي عليه إجماع المسلمين أن من مات على كفره؛ فهو مخلد في النار أبدًا، وقد اختلفوا في أهل الكبائر من المؤمنين إذا ماتوا عنها من غير توبة.

فالذي عليه إجماع المسلمين: أنهم ماتوا على الإيمان، خلافًا للخوارج كما سيأتي تفصيل مذاهبهم، والرد عليهم في الأسماء والأحكام.

ثم اختلف القائلون بإيمانهم، فذهب بعض المرجئة: إلى أن المؤمن لا يستحق على زلته عقابًا أصلاً، عاجلاً، ولا آجلا، وأنه كما لا يستحق مع الشرك بالله -تعالى- فعل الطاعة ثوابًا؛ فلا يستحق مع الإيمان بالمعصية عقابًا.

ومنهم من قال بأن المؤمن لا يعاقب على زلاته في العقبى، وإنما يعاقب عليها في الدنيا بالآلام، والغموم، والهموم، والنقص في الأموال، والأنفس، والثمرات.

وذهب هؤلاء على قياس هذا القول: إلى أن ما يفعله الكفار من الخيرات وأنواع الطاعات، مثابون عليها؛ لكن في الدنيا، لا في الأخرى، فثواب الكافر، وعقاب المؤمن معجل.

وذهب أهل الحق: إلى جواز استحقاق المؤمن العقاب في الأخرى على زلاته، ثم اختلفوا في جواز غفرانه:

فذهبت الأشاعرة إلى جواز ذلك عقلاً، وسمعًا.

وذهب البصريون، وبعض البغداديين من المعتزلة: إلى جواز ذلك عقلاً، وامتناعه سمعًا، وذهب بعض البغداديين من أتباع الكعبي: إلى امتناع ذلك عقلاً وسمعًا، هذا تفصيل المذاهب.

وأما الرد على المرجئة: فمن ثلاثة أوجه:

الأول: هو أن الزلات الصادرة عن المؤمن محرمات منعوته بالقبح، ملام على فعلها، مذموم عليها بالإجماع من المسلمين ومن المرجئة، وما هذا شأنه فلا يمتنع في العقل التواعد عليه، واستحقاق العقاب به؛ ولهذا كانت مقتضية لذلك قبل الإيمان بالإجماع، ووجود الإيمان معها إن لم يكن مؤكدًا لذلك؛ فلا يكون مانعًا، فإن زلة العالم بالله -تعالى- المختص بكمال نعم الإيمان عليه تكون أفحش في العرف والعقل، من زلة غيره، فكانت أولى باستحقاق العقاب، وإليه الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِ ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، وليس ذلك إلا لاختصاصهن بالمعرفة، وكمال النعمة بالقرب من النبي ﷺ.

الوجه الثاني: ويخص المنكرين لاستحقاق العقوبة في الدنيا، والأخرى، وهو أن يقال: المسلم إذا زنى، أو سرق، أو شرب الخمر؛ فإنه يقام عليه الحد بالإجماع.

وعند ذلك: فإما أن يقال إن الحد عقوبة على ما صدر عنه، أو لا يقال بذلك.

لا جائز أن يقال بالثاني؛ لأنه على خلاف إجماع المسلمين، ونصوص الكتاب، والسنة؛ وذلك كما في قوله -تعالى- ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [المائدة: ٣٨]، وكقوله تعالى في حق الزناة:﴿ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[النور: ٢].

فإن كان الأول: فهو المطلوب.

الثالث: وهو أيضًا يخص مذهب المنكرين لاستحقاق العقوبة مطلقًا.

أنه ملام، مذموم على المعصية بالإجماع، والذم، واللوم نوع من العقوبة؛ إذ لا معنى للعقوبة إلا ما يتضرر بها، واللوم، والذم مما يتضرر به كل

عاقل؛ فكان عقوبة.

فإن قيل: ما ذكرتموه، وإن دل على استحقاق العقوبة غير أنه معارض من جهة السمع بما يدل على عدمه، ودليله قوله -تعالى-: ﴿ كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ ۝٨ قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ فَكَذَّبۡنَا وَقُلۡنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ كَبِيرٖ ﴾ [الملك: ٨، ٩] وذلك يدل على أن كل من يدخل النار؛ فإنه يكون مكذبًا للرسول، والمؤمن غير مكذب للرسول؛ فلا يدخل النار.

وأيضًا قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّا قَدۡ أُوحِيَ إِلَيۡنَآ أَنَّ ٱلۡعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [طه: ٤٨]، والمؤمن غير مكذب؛ فلا يكون معذبًا.

وأيضًا قوله -تعالى-: ﴿ فَأَنذَرۡتُكُمۡ نَارٗا تَلَظَّىٰ ۝١٤ لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى ۝١٥ ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [الليل: ١٤-١٦] والمؤمن غير مكذب فلا يدخل النار.

وأيضًا قوله -تعالى-: ﴿ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [الزمر: ٥٣] غير أنه خص بالكافر، فيبقى فيما عداه على العموم، وأيضًا قوله -تعالى-: ﴿ وَهَلۡ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلۡكَفُورَ ﴾ [سبأ: ١٧] دل على أن المجازاة لا تكون إلا للكفور، وصاحب الكبيرة، ليس بكافر بدليل قوله -تعالى-: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي ﴾ [الحجرات: ٩] سماهم مؤمنين حالة كونهم بغاة.

وأيضًا فإن صاحب الكبيرة وإن لم يتب عنها مؤمن؛ لما ذكرناه فلو دخل النار، كان مخزيًا لقوله -تعالى-: ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥ ﴾ [آل عمران: ١٩٢] والمؤمن غير مخزي لقوله -تعالى-: ﴿ يَوۡمَ لَا

تخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨١] وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] ولقوله تعالى: حكاية عن المؤمنين: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٩٤]، وقوله -تعالى-: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

وأيضًا قوله -تعالى-: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ﴾ [عبس: ٣٨-٤٢]، حكم على أرباب الوجوه المغبرة المقترة؛ بأهم أرباب العذاب بالكفر، وصاحب الكبيرة ليس كافرًا؛ لما تقدم؛ ولما يأتي فيما بعد.

وأيضًا: قوله -تعالى-: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، فإنه يعم كل ظالم، سواء تاب، أو لم يتب؛ غير أنه قد خص بالكفار؛ فوجب العمل به فيما سواهم.

والجواب: هو أن ما ذكروه إنما يصح الاستدلال به، أن لو ثبت لهم العموم في كل واحد من النصوص المذكورة، وهو غير مسلم، وبتقدير التسليم لذلك؛ فيجب اعتقاد التخصيص في كل واحد منهما جمعًا بينه، وبين ما ذكرناه من الدليل.

كيف: وأن ما ذكروه من النصوص معارضة بنصوص أخرى تدل على مناقضة ما ذكروه من جهة الكتاب والسنة.

أما من جهة الكتاب: فقوله -تعالى-: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ﴿١٥﴾ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٥، ١٦].

وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ

فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: ٧٤] وقوله -تعالى- ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه: ١١١]، وقوله -تعالى-: ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] وقوله تعالى:﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٣٧-٣٩] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٨] وقوله تعالى: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: ٨٦]، وقوله -تعالى-: ﴿وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢]وقوله -تعالى-: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [فاطر: ٤٥] وذلك يدل على وقوع عقابهم في الجملة. وقوله -تعالى-: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: ١] الآية، وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠] إلى غير ذلك من الآيات.

وأما من جهة السنة: فلقوله ﷺ: «من غصب شبرًا من أرض طوقه من سبع أراضين يوم القيامة»(١).

وقوله ﷺ: «من كان ذا لسانين، وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين»(٢) إلى غير ذلك من الأخبار.

وإذا تعارضت النصوص، سلم لنا ما ذكرناه من المعقول.

وأما الرد على المنكرين لجواز الغفران عقلاً: فمن جهة السمع، والعقل:

أما من جهة العقل: فهو أن العفو والصفح عن مستحق العقوبة محمود بين العقلاء، ومعدود من المكارم، والمعالي، وصفات الكمال، والمدح، ولذلك

---

(١) صحيح: رواه مسلم (١٦١٠) والبخاري (٢٣٢٠) وابن حبان في صحيحه (٣١٩٥).

(٢) ضعيف جدًا: رواه الطبراني في الكبير (١٦٩٧)، وفي الأوسط (٨٨٥)، والقضاعي في الشهاب (٤٦٣)، وهناد في الزهد (٢/٥٥٠)، وأحمد في الزهد (١/١٠٩)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٨/٩٥).

ندب الشارع إليه بقوله -تعالى-: ﴿ وَإِن تَعْفُواْ وَتَصْفَحُواْ وَتَغْفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التغابن: ١٤]، قوله -تعالى-: ﴿ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وإذا كان ذلك من مستحسنات العقول، والشرع ممن ينتفع، ويتضرر ويحصل له التشفي، والانتقام، ودفع أضرار الغيظ بالعقوبة، واستيفائها، فاستحباب ذلك من الله -تعالى- مع تعاليه عن الضرر، والانتفاع، والتشفي، والانتقام أولى، وما هذا شأنه فيكف يكون ممتعًا؟

وأما من جهة السمع: فلقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] وهو صريح في المطلوب.

وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾ [الشورى: ٢٥]، وقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [يونس: ١٠٧]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ [الرعد: ٦]، وقوله -تعالى-: ﴿ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ ﴾ [غافر: ٣]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ ﴾ [الكهف: ٥٨] وقوله -تعالى-: ﴿ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ﴾ [نوح: ١٠]، وقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [الزمر: ٥٣].

وأيضًا: فإن الأمة مجمعة على ثبوت الشفاعة للنبي ﷺ والنصوص الدالة عليه كقوله ﷺ: «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»(١).

وقوله ﷺ في أثناء حديث مطول: «إذا كان يوم القيامة أخر ساجدًا بين

---

(١) صحيح: ورواه بنحو هذا اللفظ البيهقي في الاعتقاد (١٨٩)، وأصل الحديث في الصحاح بلفظ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

يدي ربي فيقول لي يا محمد: ارفع رأسك، وسل تعط، واشفع تشفع، فأقول يا رب أمتي أمتي: فيقول لي انطلق فمن كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان فأخرجه؛ فأنطلق وأخرجه، ثم أسجد ثانية، وثالثة فإذا كانت الرابعة، قلت يا رب أتأذن لي فيمن قال لا إله إلا الله؟ فيقول الرب -تعالى- وعزتي وجلالي لأخرجن منها كل من قال لا إله إلا الله»[1]. وذلك كله دليل على جواز العفو، والغفران من الله -تعالى-.

فإن قيل: ما ذكرتموه من الدليل العقلي على جواز الغفران مما يمتنع العمل به لوجهين:

الأول: أنه لو جاز العفو، فما من أحد إلا ويحدث نفسه بجواز العفو عنه، والصفح عن ذنبه؛ وذلك مما يسهل عليه الإقدام على المعصية، وهو إغراء من الله -تعالى- للعبد بالمعصية، والإغراء بالمعصية قبيح؛ وهو مستحيل في حق الله -تعالى-.

الثاني: أنه إذا جاز العفو، فإما أن يدخله الجنة، أو لا يدخله الجنة، الثاني خلاف الإجماع وإن أدخله الجنة؛ فيلزم من ذلك أن يكون التفضل، مساويًا للثواب؛ وهو ممتنع لما سبق.

كيف وأن ما ذكرتموه ينتقض بوصف الذم فإنه عقوبة، ومع ذلك فإنه لا يسقط بإسقاط المستحق، وينتقض بكثير من الحقوق الثابتة؛ فإنها لا تسقط بإسقاط المستحق لها: كالثواب المستحق للعبد.

فإنه لا يسقط بإسقاطه، وكذلك شكر المنعم؛ فإنه حق له، ولا يسقط بإسقاطه.

وأما قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٧٠٧٢)، ومسلم (١٩٤)، وأبو نعيم في المسند المستخرج على مسلم (١/٢٦٧).

﴿دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦] لا نسلم صيغة العموم في قوله -تعالى-: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ ولهذا يصح أن يقال كل ما دون ذلك أو بعضه، فلو كانت للعموم؛ لما حسن هذا الاستفسار.

وإن سلمنا العموم، غير أنه يجب حمله على حالة التوبة، على الصغائر وهو وإن كان على خلاف الظاهر؛ غير أنه محتمل، وقد تأيد بالدليل العقلي على ما ذكرنا، وبما سيأتي من الأدلة السمعية عن قرب.

سلمنا تناوله للكبيرة في غير حالة التوبة، غير أنه لا يدل على ذلك مطلقًا؛ بل مشروطًا بالمشيئة لقوله -تعالى-: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ وذلك يتوقف على وجود المشيئة؛ فلم قلتم بوجودها فيما نحن فيه؟

سلمنا وجوب وجود المشيئة غير أن المغفرة قد تطلق بمعنى إسقاط العقوبة، وقد تطلق بمعنى تأخير العقوبة؛ وليس الحمل على الإسقاط أولى من التأخير، وبيان إطلاق المغفرة بمعنى: تأخير العقوبة.

قوله -تعالى-: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ الْمَثُلَاتُ ۗ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦] والمراد بالمغفرة هنا إنما: هو تأخير العقوبة لا إسقاطها؛ لأن الآية وردت في حق الكفار، والعقوبة غير ساقطة عنهم إجماعًا.

ويدل عليه أيضًا: قوله -تعالى-: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ ۖ لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ﴾ [الكهف: ٥٨] وهو صريح في المغفرة بمعنى: تأخير العقوبة.

سلمنا أن المغفرة ظاهرة في إسقاط العقوبة، غير أنه قد اقترن بها ما يدل على إرادة الغفران بجهة تأخير العقوبة.

ودليله قوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ

نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ﴾ إلى قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٧، ٤٨].

ووجه الاحتجاج به أنه خاطب الكفار، وحذرهم من تعجيل العقوبة على ترك الإيمان بالشرك ثم قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ أي لا يؤخر عقوبة الشرك؛ بل يعجلها.

وقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ مقابل لقوله -تعالى-: ﴿لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ فإذا كان معنى سلب الغفران: تعجيل العقوبة، فالغفران المقابل له، يكون بتأخير العقوبة.

سلمنا دلالة الآية على المغفرة بمعنى: إسقاط العقوبة، غير أنه أراد به إسقاط كل واحد واحد من أنواع العقوبة، أو جملة العقوبات، أو بعض أنواعها.

لا سبيل إلى الأول؛ لعدم دلالة اللفظ عليه.

وإن كان الثاني: فلا يلزم من كونه لا يعاقب بكل أنواع العقوبة أن لا يعاقب ببعضها.

وإن كان الثالث: فلا يلزم من إسقاط بعض أنواع العقوبة إسقاط البعض الآخر.

وأما باقي النصوص؛ فلا نسلم العموم فيها.

وبتقدير التسليم: فيجب حملها على حالة التوبة والصغائر؛ لما سبق في النص الأول.

وأما ما ذكرتموه من إثبات الشفاعة؛ فهو معارض بما يدل على عدمها، ودليله قوله -تعالى-: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، وقوله -تعالى-: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا

يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ ﴾ [البقرة: ١٢٣]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، والفاسق غير مرتضى، وقوله -تعالى-: ﴿ أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ ﴾ [الزمر: ١٩]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ [البقرة: ٢٧٠]، وقوله -تعالى-: ﴿ مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ﴾ [يونس: ٢٧]، وقوله ﷺ: «لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي».

سلمنا وجود الشفاعة؛ غير أنه ليس في ذلك ما يدل على إسقاط العقوبة، فإن الشفيع قد يكون في طلب الخيرات، كما يقال شفع فلان إلى الملك في إعطاء بلدة لفلان.

وقد تكون في طلب دفع السوء، وإزاحة الضرر: كما يقال: شفع فلان إلى الملك في إطلاق فلان من الحبس، والأصل في الإطلاق الحقيقة، كيف وأن الشفيع مأخوذ من الشفع، وهو الشبيه، والشفيع في الصورتين يصير شفيعًا للمشفوع له، فكان إطلاق اسم الشفيع في صورتين حقيقة، وبتقدير كونه شفيعًا في طلب الخيرات، وزيادة النعم لا يلزم منه إسقاط العقوبة.

سلمنا أن الشفاعة لا تكون إلا لطلب دفع الضرر، غير أنه يجب حمل ذلك على الصغائر، وحال التوبة لما سبق.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على العفو والغفران بالنسبة إلى أهل الكبائر من غير توبة؛ غير أنه معارض بما يدل على نقيضه وهو ما ذكرتموه من نصوص الوعيد، في معارضة المرجئة، والترجيح لآيات الوعيد، من وجهين:

الأول: أن أكثرها خاص بالكبائر، وآيات الوعيد فعامة للصغائر، والكبائر.

والثاني: أن أكثر طباع الناس مجبولة على الشر، والظلم دون الخير، فكان احتياجهم إلى شرع الزواجر أولى.

والجواب:

قولهم: ما ذكرتموه يلزم منه أمر ممتنع.

لا نسلم.

قولهم: يلزم منه الإغراء بالمعصية فهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي، وقد أبطلناه.

وإن سلمنا ذلك: لكنه يلزم منه تقبيح العفو شاهدًا؛ وهو خلاف إجماع العقلاء.

ثم هو منقوض بالتوبة، فإنهم قالوا بوجوب قبولها، ولا يخفى أن ذلك مما يسهل على العاصي الإقدام على المعصية أيضًا؛ ثقة منه بالتوبة حسب وثوقه بالغفران؛ بل أبلغ من حيث إن التوبة مقدورة بخلاف الغفران؛ فكان يجب أن لا تقبل توبته؛ لما فيه من الإغراء؛ وهو خلاف الإجماع.

فلئن قالوا: هو غير واثق بالإمهال إلى التوبة؛ فهو أيضًا غير واثق بالعفو.

قولهم: يلزم أن يكون التفضل مساويًا للثواب؛ فقد سبق جوابه.

قولهم: إنه منقوض بالذم، ليس كذلك؛ فإن الذم إما أن لا يكون مستحقًا للمسقط، أو يكون مستحقًا له.

فإن كان الأول: فلا نقض.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون من قبيل ما يمكن سقوطه بالإسقاط، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول: فهو خلاف الفرض.

وإن كان الثاني: فلا يرد نقضًا على إسقاط العقوبة؛ لإمكانه عقلاً.

قولهم: ينتقض بالثواب المستحق للعبد على الله -تعالى- فهو مبني على إيجاب الثواب على الله -تعالى- وقد أبطلناه. وبتقدير استحقاق العبد للثواب غير أن إسقاطه غير نافع عمن يسقطه عنه وهو الله -تعالى-؛ إذ هو متعال

عن الإضرار، والانتفاع بخلاف إسقاط العقوبة عن العبد؛ نافعة له ولا يلزم من تحسين إسقاط حق نافع للمستحق عليه، تحسين إسقاط حق غير نافع له.

قولهم: ينتقض باستحقاق الشكر.

ليس كذلك، فإنه إن أريد بالشكر المستحق إظهار النعمة بالتلفظ، أو غيره.

فلا نسلم أنه لا يمكن إسقاطه، وإن أريد به اعتقاد كون المشكور منعمًا متفضلاً؛ فذلك مما لا سبيل إلى إسقاطه؛ إذ هو معلوم بالضرورة.

وإن أريد به غير ذلك فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

قولهم: في الاعتراض على الآية الأولى لا نسلم صيغة العموم.

قلنا: نحن وإن أنكرنا صيغة العموم، فلا نمنع من فهم العموم من القرائن كما أسلفنا وقرينة التعميم ههنا ظاهرة؛ لأنه لو لم يكن قوله: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴾ [النساء: ٤٨]، عام فيما عدا الكفر، بل كان بعضه مما لا يغفر؛ لما كان لتخصيص الشرك بقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾ دون غيره مما لا يغفر فائدة.

قولهم: يجب حمله على حالة التوبة فهو خلاف الظاهر، وما ذكروه من الدليل العقلي؛ فقد أبطلناه، وما يذكرونه من الدليل السمعي؛ فسيأتي إبطاله.

كيف وأنه يمتنع حمله على حالة التوبة عن الذنب لثلاثة أوجه:

الأول: هو أن العفو، والغفران حالة التوبة عندهم واجب، وذلك مما يمتنع تعليقه بالمشيئة عرفًا وعادة، وإن كان واقعًا بالمشيئة.

والثاني: أنه فرق في الآية بين المعصية بالكفر، وغيره حيث قال تعالى: ﴿ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴾ وفي حالة التوبة، فالفرق غير متحقق لا محالة.

الثالث: هو أن المراد من قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ

بِهِۦ ﴾ إنما هو غفران التفضل؛ لأن غفران التوبة واجب عندهم، فلو كان قوله -تعالى-: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴾ محمولاً على حالة التوبة؛ لكان الغفران واجبًا، لا تفضلاً، ولا يكون الكلام منتظمًا كما لو قال القائل: فلان لا يتفضل بدينار، ولكنه يعطي ما دونه لمستحقه، وهذا بخلاف ما لو قال: فلان لا يتفضل بدينار؛ لكنه يتفضل بما دونه.

قولهم: إنه مشروط بالمشيئة.

قلنا: المشروط بالمشيئة نفس الغفران، أو المغفور له.

الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

ولهذا: فإنه لو قال القائل: إني معط هذا الدينار لمن شئت من هؤلاء الجماعة، فإن إعطاء الدينار، يكون مقطوعًا به، غير معلق بالمشيئة بخلاف المعطي.

سلمنا أن المعلق بالمشيئة هو الغفران؛ غير أن ذلك يدل على جوازه، وإلا فلو كان ممتنعًا لما كان للفرق بينه، وبين الشرك معني.

قولهم: المغفرة قد تطلق بمعنى تأخير العقوبة، وقد تطلق بمعنى إسقاط العقوبة.

قلنا: الحمل على إسقاط العقوبة أولى؛ لثلاثة أوجه:

الأول: أن المتبادر إلى الأفهام من إطلاق لفظ العفو، والمغفرة إسقاط العقوبة دون تأخير العقوبة، فإن حمله عليه أظهر وأولى.

الثاني: أنه لو حمل لفظ المغفرة في الآية على تأخير العقوبة؛ للزم منه تخصيص قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾ [النساء: ٤٨]؛ لأن عقوبة الشرك مؤخرة في حق كثير من المشركين؛ بل ربما كانوا في أرغد عيش، وأطيبه بالنسبة إلى عيشة المؤمن، كما سبق تقريره وألا يفرق في مثل

هذه الصور بين الشرك وما دون الشرك؛ بخلاف الحمل على إسقاط العقوبة.

الثالث: أن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين، لم يزالوا مجمعين على حمل لفظ المغفرة في الآية على سقوط العقاب، وما وقع عليه إجماع الأمة؛ فهو الصواب، وضده لا يكون صوابًا، على ما قاله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على الخطأ»، وقد قررنا ذلك فيما تقدم.

وعلى هذا فقد اندفع قولهم: إن لفظ المغفرة في الآية قد اقترن به بما يدل على إرادة المغفرة بمعنى تأخير العقوبة.

قولهم: أراد به إسقاط جملة العقوبات، أو كل واحد، واحد، من أنواعها، أو البعض دون البعض.

قلنا: بل المراد إسقاط كل واحد واحد، وبيانه أن قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾ [النساء: ٤٨] سلب الغفران، فإذا كان المفهوم من الغفران، إسقاط العقوبة؛ فسلب الغفران سلب السلب؛ فيكون إثباتًا ومعناه إقامة العقوبة.

وعند ذلك: فإما أن يكون المفهوم من قوله: ﴿ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾ إقامة كل أنواع العقوبات، أو بعضها، لا سبيل إلى الأول، لاستحالة الجمع بين العقوبات المتضادة، ولأن ذلك غير مشروط في حق الكافر إجماعًا، فلم يبق إلا الثاني، ويلزم من ذلك أن يكون الغفران فيما دون الشرك بإسقاط كل عقوبة، وإلا لما تحقق الفرق بين الشرك، وما دونه.

وأما ما ذكروه على باقي النصوص من منع العموم، فمندفع فإنها: إما أن تكون عامة في نفس الأمر، أو لا تكون عامة.

فإن كان الأول: فهو المطلوب، وإن كان الثاني: فيحتمل أن يكون مدلولها هو نفس محل النزاع، ويحتمل أن يكون غيره، وغير محل النزاع لا يخرج عن حالة التوبة، والصغائر، والعفو، والغفران في ذلك واجب عندهم،

ومحل النزاع الكبائر من غير توبة وهو متفضل بالغفران فيه، واحتمال دلالتها على محل النزاع أولى من غيره؛ لأنها إنما وردت في معرض الامتنان، والإنعام بالعفو والغفران؛ وذلك أولى بحالة التفضل من حالة الوجوب على ما لا يخفى، وبه يبطل التأويل أيضًا.

وأما ما ذكروه من المعارضات لدليل الشفاعة فمندفعة، أما قوله -تعالى-: ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر: ١٨] فلا نسلم أن صيغة الجمع للعموم فإنها قد ترد تارة للاستغراق، وتارة للخصوص، وليس جعلها حقيقة في أحد الأمرين أولى من الآخر؛ بل جعلها ظاهرة في البعض أولى؛ لتيقنه، والشك فيما زاد؛ ولأنه يحسن الاستفسار عنها، هل المراد بها الكل، أو البعض؟ ولو كانت للعموم، لما حسن الاستفسار.

وعلى هذا: فأمكن أن يكون المراد من الظالمين الكفار؛ فإن الكفار ظلمة على ما قال -تعالى-: ﴿ وَٱلْكَـٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٥٤].

وإن سلمنا العموم غير أنه يجب حمله على الكفار؛ ضرورة الجمع بينه، وبين ما ذكرناه من الدليل، وربما قيل بموجب هذه الآية من حيث أنها نفت أن يكون في الآخرة شفيع مطاع، ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع؛ نفي الشفيع مطلقًا، وهو بعيد من جهة أن الطاعة في اللغة عبارة عن فعل مراد الطالب.

وسواء كان الطلب مساويًا، أو أعلى أو أدنى، ولذلك قال ﷺ لابن عباس: «إن أطعت الله أطاعك»: أي إن فعلت ما أراد؛ فعل ما تريد، وقد حققنا ذلك فيما تقدم، ولو لم يكن في الآخرة شفيع مطاع؛ لما كان مراده حاصلاً من شفاعته، وهو خلاف مطلوبنا وقوله -تعالي- ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَـٰعَةٌ ﴾ [البقرة: ١٢٣].

فنحن وإن سلمنا جدلاً أن العموم له صيغة غير أن الضمير في قوله -تعالى-: ﴿ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ ﴾ إنما هو عائد إلى النفس المذكورة ثانيًا، وهي نكرة، والأصل في النكرات الخصوص، إلا إذا كانت منفية كقولهم: لا رجل في الدار، أو نفي عنها شيء كقولهم: ما جاءني أحد، والنفس المذكورة ثانيًا غير منفية، ولا نفي عنها شيء فتبقى على الخصوص.

وعلى هذا: فيمكن أن يكون المراد منها النفس الكافرة، ويجب الحمل عليها جمعًا بين الدليلين.

فإن قيل: النكرة وإن لم تكن منفية، ولا نفي عنها شيء إلا إذا كانت متعلقة بما نفي عنه شيء، فتكون عامة كما لو قال القائل: والله لا شربت ماء من إداوه، فإن المنفي: هو الشرب، والماء محله، والإداوة عمل المحل، ومع ذلك فإنه يعم كل إداوة، حتى أنه يحرم الشرب من أي إداوة كان.

قلنا: هذا يدل على كون الإداوة مطلقة لا عامة، وإلا فلو كان اللفظ مقتضيًا للعموم في كل إداوة، لحرم الشرب من باقي الإداوات، بعد شربه من واحدة منها، وليس كذلك.

وقوله -تعالى-: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ [الأنبياء: ٢٨] فهو حقيقة في ذات المشفوع له، والرضى غير متعلق بذاته؛ ولهذا فإنه لا يقال رضيت ذات فلان؛ فلابد من التجوز، فكما يمكن التجوز بذلك عمن ارتضى أفعاله، فيمكن التجوز به عمن ارتضيت الشفاعة ليس؛ وليس أحد المجازين أولى من الآخر.

وبتقدير أن يكون المراد منه، من ارتضيت الشفاعة له؛ لا يدل على نفي الشفاعة إلا بتقدير عدم الرضا بالشفاعة، ولا سبيل إلى بيانه في محل النزاع.

وإن سلمنا وجوب حمل الآية على من ارتضى فعله فلا نسلم وجوب حمله على كل الأفعال؛ فإن حمل اللفظ على الفعل؛ إنما كان ضرورة العمل

باللفظ؛ فيكون حجة في أقل ما تندفع به الضرورة، ولا يعم.

وعلى هذا، فيكون الفاسق المؤمن، مرضيًا بعمله من جهة إيمانه؛ فلا يكون خارجًا عن صورة الاستثناء.

وقوله -تعالى-: ﴿ أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ ﴾ [الزمر: ١٩].

دليل أن من حقت عليه كلمة العذاب أنه لا شفاعة في حقه، ونحن نقول به؛ فإن المراد من قوله -تعالى-: ﴿ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ ﴾ أنه قطع بعذابه، وذلك عندنا غير متصور في حق غير الكافر الذي مات على كفره.

وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ [البقرة: ٢٧٠] فجوابها ما سبق في جواب الآية الأولى، ويخصها جواب آخر، وهو القول بالموجب، فإن المفهوم من النصرة: المدافعة بجهة القهر والغلبة، ومن الشفاعة: الطلب من جهة الخضوع، ولا يلزم من نفي أحدهما، نفي الآخر، وقوله -تعالى-: ﴿ مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ﴾ [يونس: ٢٧] فالمفهوم من العاصم هو المانع على طريق القهر والغلبة، ولا يلزم من نفي ذلك، نفي الشفيع؛ لما عرف، وقوله ﷺ: «لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي».

فقد قيل: إنه مرسل؛ فلا يكون حجة، وإن كان حجة؛ غير أنه أمكن حمله على من كفر من أمته، وكون تسميته من أمته بطريق المجاز باعتبار ما كان عليه، كما في تسمية المعتق عبدًا، ونحوه ويجب حمله عليه جمعًا بينه، وبين ما ذكرنا من الأخبار.

فلئن قالوا: أليس تأويل هذا الخبر بحمله على من كفر من أمته ضرورة إجراء ما ذكرتموه على ظاهره؟

قلنا: فهذا ممتنع؛ فإن من تاب عن الكبيرة من المؤمنين؛ فالعفو عنه واجب عندهم؛ فلا يحتاج في كبيرته إلى شفاعة، وكذلك أن لو حملوه على

الصغائر.

قولهم: سلمنا الشفاعة ولكن ليس في ذلك ما يدل على إسقاط العقوبة.

فقد قيل في جوابه: إن الشفيع حقيقة في طالب دفع الضرر بالإجماع، وليس حقيقة في طالب جلب النفع؛ إلا لصح تسمية الواحد من أمة النبي ﷺ شافعًا للنبي عند سؤاله -تعالى- في زيادة كرامته ورفع درجته؛ وليس كذلك بالإجماع؛ فوجب حمله على الحقيقة دون المجاز؛ وليس بحق؛ فإنه إن امتنع إطلاق اسم الشفيع على الواحد من أمة النبي ﷺ عندما إذا سأل الله -تعالى- الزيادة في كرامته، فعندما إذا سأل الله -تعالى- دفع الضرر عنه: إما أن يقال له شفيع، أو لا يقال له ذلك.

فإن كان الأول: فالفرق تحكم غير مقبول.

وإن كان الثاني: فكما دل امتناع إطلاق الشفيع على الواحد من الأمة عند طلب الزيادة في كرامة النبي ﷺ على أن الشفيع ليس حقيقة في طالب النفع.

فامتناع إطلاق الشفيع على طالب دفع الضرر عنه ﷺ يدل على أن الشفيع ليس حقيقة في طالب دفع الضرر، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر.

كيف وأنه أمكن أن يقال: بأن حق الشفيع في العرف أن لا يكون دون المشفوع له فلذلك لم يكن الواحد من أمة النبي شافعًا للنبي، وسواء كان طالبًا بجلب نفع، أو دفع ضرر.

فالحق في الجواب: أنه وإن كان اسم الشفيع حقيقة في طالب جلب النفع، وطالب دفع الضرر غير أن ما ذكرناه في النصوص الدالة على كونه شفيعًا صريحة في كونه شفيعًا بمعنى كونه طالبًا لإسقاط العقوبة، ودفع الإضرار؛ فكانت أولى.

وأما ما ذكروه من المعارضات بآيات الوعيد السابق ذكرها؛ فلا نسلم عمومها وبتقدير التسليم، فما ذكرناه من آيات الوعد راجحة على آيات الوعيد، وبيان الترجيح من ثمانية أوجه.

الأول: أنا قد بينا الدليل على أن آيات الوعد، يجب أن تكون خاصة بمحل التراع، وما ذكروه من آيات الوعيد، فمتناولة لمحل التراع بعمومها، والخاص مقدم على العام على ما لا يخفى.

الثاني: أن آيات الوعد أكثر؛ فكانت أغلب على الظن.

الثالث: هو أن آيات الوعد، أكثرها مرتب على الحسنات، والحسنات أرجح من السيئات، والمرتب على الراجح راجح، وبيان أن الحسنات أرجح من السيئات قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾ [هود: ١١٤]، فدل على أنها أرجح وأقوى، وأيضًا قوله -تعالى-: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ [الأنعام: ١٦٠]، وربما زاد على ذلك بدليل قوله -تعالى-: ﴿ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [البقرة: ٢٦١] ولا كذلك السيئات.

الرابع: أن أكثر آيات الوعد مؤكدة كما في قوله -تعالى-: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾ [النساء: ١٢٢] بخلاف آيات الوعيد.

الخامس: هو أن الخلف في الوعد قبيح، والخلف في الوعيد كرم، وهو من مستحسنات العقول ولهذا قال الشاعر:

وإني إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

فتأويل آيات الوعيد يكون أولى، من آيات الوعد.

السادس: أن آيات الوعد دالة على الرحمة، وآيات الوعيد دالة على

الغضب، والرحمة أقوى وأسبق، لقوله ﷺ حكاية عن ربه -تعالى-: «رحمتي سبقت غضبي»[١].

السابع: أن المقصود الأصلي من خلق الخلق، أن يكونوا رابحين لا خاسرين ودليله قوله: «خلقتكم لتربحوا عليّ لا لأربح عليكم»[٢] وفي ترجيح آيات الوعد تقرير هذا الأصل، وفي ترجيح آيات الوعيد مخالفته؛ فكانت آيات الوعد أولى.

الثامن: أن ما ذكروه من الظواهر، منهم من قيدها بفعل الكبائر دون الصغائر، ومنهم من زادها تقييدًا، حتى اشترط في ذلك زيادة مقدار الكبيرة على ما له من الحسنات.

وبالجملة فلا ريب في تخصيصها بما بعد التوبة، ولم يوجد شيء من ذلك فيما ذكرناه من آيات الوعد؛ فكان العمل بها أولى.

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٦٩٨٦، ٧٠١٥، ٧١١٥).

(٢) لم أقف عليه في كتب الأحاديث والآثار مطبوعة ومخطوطة.

الفصل الرابع

في أن عقاب العصاة من المؤمنين غير مخلد

هذا هو مذهب أهل الحق:

وذهبت المعتزلة والخوارج: إلى أن من مات من أرباب الكبائر من المؤمنين من غير توبة؛ فهو مخلد في النار؛ لكن منهم من أوجب ذلك عقلاً، وسمعًا، ومنهم من أوجبه سمعًا، لا عقلاً كما سبق إيضاح مذهبهم في الفصل الثالث، وقد سبق تحقيق المأخذ العقلي من الجانبين نفيًا وإثباتًا، في الفصل الثاني فعليك بنقله إلى ههنا.

وأما المسلك السمعي من جانب الخصوم في تحقيق خلود العقاب فقوله -تعالى-: ﴿ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: ٨١]، وأيضًا قوله -تعالى-: ﴿ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: ١٤]، وأيضًا قوله -تعالى-: ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: ٩٣]، وأيضًا قوله -تعالى-: ﴿ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝ يَصۡلَوۡنَهَا يَوۡمَ ٱلدِّينِ ۝ وَمَا هُمۡ عَنۡهَا بِغَآئِبِينَ ﴾ [الانفطار: ١٤ -١٦]، وذلك يدل على أنهم لا يخرجون منها؛ وإلا كان غائبين عنها؛ وهو بخلاف دلالة الآية.

وطريق الاعتراض أن يقال: أما قوله -تعالى-: ﴿ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ ﴾ [البقرة: ٨١] فلا نسلم وجود صيغة العموم في الأشخاص على ما عرف من أصلنا.

سلمنا العموم في الأشخاص، ولكن مشروطًا بعدم العفو، أو لا مشروطًا به.

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع؛ وذلك لأنه يستحيل أن يكون العاصي معاقبًا مع فرض العفو، وعند ذلك فيتوقف العموم لمحل النزاع على عدم العفو، وعدم العفو متوقف على العموم؛ وهو دور ممتنع.

سلمنا العموم في الأشخاص؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من العموم في الأشخاص العموم في الأحوال، وعلى هذا: فلا يلزم من العموم في كل من عمل سيئة العموم في كل سيئة.

ولهذا: فإنه لو قال القائل لزوجاته: من دخلت منكن الدار؛ فهي طالق، فإنه وإن عم جميع الزوجات؛ فلا يعم كل الدخول، ولهذا فإن كل واحدة تطلق بالدخول أول مرة، ولا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول، وإذا كان لفظ السيئة، والخطيئة غير عام؛ فلا يكون متناولاً لكل سيئة وخطيئة، حتى يندرج فيه محل النزاع، وغايته أن يكون مطلقًا، والمطلق إذا عمل به في صورة فقط؛ بطل وجه الاحتجاج به، وقد عمل به في الكفر؛ فلا يبقى حجة.

سلمنا العموم في كل سيئة وخطيئة؛ ولكن لا نسلم أن الخلود عبارة عن اللبث الدائم، الذي لا آخر له، حتى يصح ما ذكروه؛ بل الخلود عبارة عن طول اللبث في اللغة، ومنه يقال: قد خلد فلان، فإذا طال عمره، ويقال خلد الله ملك الأمير: أي أطاله، ومنه يقال في الوقف وقفها مؤبدًا مخلدًا.

وعلى هذا: فنحن نقول بموجب الآية، وهو أن أهل الكبائر مخلدون في العذاب بهذا المعنى، ولا نزاع فيه.

فلئن قالوا: الخلود حقيقة في الدوام؛ ومجازًا في غير المؤبد، ودليله من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه حقيقة في الدوام المؤبد بالإجماع؛ فلو كان حقيقة في غير المؤبد؛ لكان اللفظ مشتركًا، والاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بالتفاهم الذي هو مقصود أهل الوضع في وضعهم، والمجاز وإن كان أيضًا

على خلاف الأصل، إلا أن محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز؛ للزومه في جميع محامل اللفظ بخلاف المجاز؛ ولذلك كان استعمال المشترك في اللغة أقل من المجاز.

الثاني: أنه يصح تأكيده بالتأبيد؛ بدليل قوله -تعالى-: ﴿ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ ولولا أن معنى الخلود التأبيد؛ لما صح تأكيده به.

الثالث: قوله -تعالى-: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ﴾ فلو كان الخلود عبارة عن طول اللبث من غير تأبيد؛ للزم منه الخلف في الآية؛ لأن من كان قبله قد خلد بهذا الاعتبار.

سلمنا أن الخلود حقيقة في مطلق اللبث المتطاول؛ غير أنه قد فهم الخلود بمعنى الدوام من هذه الآيات في حق الكفار؛ فكذلك في غيرهم؛ لأن الدلالة غير مختلفة.

قلنا: وإن سلمنا أن الخلود حقيقة في اللبث الدائم فأمكن أن يكون باعتبار ما فيه من طول اللبث، وهو أولى، حتى لا يلزم منه الاشتراك، ولا التجوز فيما ذكرناه من الصور، وعلى هذا: فقد بطل ما ذكروه من الترجيح الأول.

قولهم: إنه يصح تأكيده بالتأبيد، لا نسلم أنه للتأبيد؛ بل للتمييز؛ ضرورة انقسامه إلى مؤبد، وغير مؤبد.

وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ﴾ إنما حملناه على الخلود المؤبد؛ ضرورة وجود المخلدين قبله؛ بالاعتبار الغير مؤبد، لا لأن اللفظ اقتضاه دون غيره.

قولهم: إن الآيات قد دلت في حق الكفار، على الخلود بمعنى التأبيد؛ فكذلك في غيرهم، فإنما يصح أن لو كان مستفادًا في حق الكفار من الآيات المذكورة، وليس كذلك، وإنما استفدناه من دليل، وهو الإجماع، وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الآية الثانية، والثالثة.

وأما قوله -تعالى-: ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار: ١٤] لا نسلم العموم في الألف واللام فيه.

وإن سلمنا العموم فيه؛ ولكن لا نسلم أن قوله -تعالى-: ﴿ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴾ [الانفطار: ١٦] للتأبيد.

ولهذا يصح أن يقال: فلان لا يغيب عني، إذا كان غالب أحواله كذلك، وإن غاب عنه في بعض الأوقات، ولو كان للتأبيد حقيقة؛ لكان هذا الإطلاق تجوزًا، ولا يخفى أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يلزم منه الاشتراك؛ لإمكان أن يكون المدلول هو الملازمة في الغالب، والدائم مشتمل على الغالب وزيادة.

سلمنا دلالة ما ذكروه من الآيات على الخلود بمعنى التأبيد، غير أنه يجب حملها على الكفار جمعًا بينها، وبين ما ذكرناه من الدليل العقلي؛ ثم إنها معارضة بما سبق من آيات الوعد؛ وبما القرآن مشتمل عليه من آيات الوعد بالثواب كما في قوله -تعالى-: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى ﴾ [النجم: ٣١]، وقوله -تعالى-: ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَـٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَـٰنُ ﴾ [الرحمن: ٦٠] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على وقوع الثواب.

وعند ذلك: فإما أن يقال: بأنه لا منافاة بين استحقاق الثواب والعقاب، أو يقال بالمنافاة.

فإن كان الأول: فهو خلاف مذهبهم.

وإن كان الثاني: فليس إدراج ما نحن فيه تحت آيات الوعيد، أولى من إدراجه تحت آيات الوعد -وعند تقابل السمعيات يسلم لنا ما ذكرناه من الدليل العقلي، كيف وأن الترجيح لآيات الوعد؛ لما سبق في الفصل الذي قبله[1].

---

(١) وانظر: شعب الإيمان للبيهقي (١/٢٧٤)، وفتح الباري (١/٨٩) (٣/١١١) (١٢/

الفصل الخامس
في الإحباط والتكفير

وقد اختلف أهل الإسلام في المؤمن إذا اجتمع له طاعات، وزلات، فالذي عليه إجماع أهل الحق من الأشاعرة، وغيرهم: أنه لا يجب على الله -تعالى- ثوابه، ولا عقابه؛ بل إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، وله إثابة العاصي، وعقاب المطيع على ما سلف.

وذهبت المرجئة؛ إلى أن الإيمان محبط للزلات، ولا عقاب على زلة مع الإيمان كما عرف من مذهبهم فيما تقدم.

وذهبت الخوارج، وجماهير المعتزلة إلى أن من اقترف كبيرة واحدة؛ فإنها تحبط ثواب جميع طاعاته، وإن زادت الطاعات على زلته.

وذهب الجبائي، وابنه في الإحباط إلى رعاية الكثرة في المحبط، وزعمًا أن من زادات طاعاته على زلاته أحبطت عقاب زلاته، وكفرتها، ومن زادت زلاته على طاعاته، أحبطت ثواب طاعاته، ثم اختلفا:

فقال الجبائي: من زادت طاعاته على زلاته، أحبطت عقاب زلاته من غير أن تنقص زلاته من ثواب طاعاته شيئًا، وتنزل منزلة من أتى بتلك الطاعات من غير زلة.

وقال أبو هاشم: لابد وأن ينقص من ثوابه بمقدار ما حبط عنه من العقاب، وأن تنزل رتبته في الثواب عن ثواب من أتى بتلك الطاعات من غير زلة.

وكذلك، اختلفا في عكس ذلك عندما إذا زادت زلاته على طاعاته من العقاب، وأن تنزل رتبته في الثواب عن ثواب من أتى بتلك الطاعات.

---

٢٨٥)، وفيض القدير (٦/٢٩١)، ونيل الأوطار (٧/٣٤٢).

واتفقا على امتناع وقوع المساواة بين الطاعات، والزلات، لكن اختلفا.

فقال الجبائي: بامتناع ذلك عقلاً.

وقال أبو هاشم: بامتناع ذلك سمعًا، لا عقلاً، وهل المحابطة بين الثواب والعقاب، عند القائلين بالمحابطة، أو بين الطاعات، والزلات؟ فقد اختلفوا فيه أيضًا.

وإذا أتينا على إيضاح المذاهب بالتفصيل، فلابد من الإشارة إلى مآخذ المخالفين، ومناقضاتهم فيها.

أما المرجئة: فقد بينا مآخذهم وإبطالها في الفصل الثالث.

وأما من قال بإحباط الطاعات، وثوابها بالكبيرة الواحدة زادت على الطاعات، أو نقصت عنها، فقد احتج بحجج:

الحجة الأولى: أنهم قالوا: الطاعة، والمعصية صفتان متقابلتان، ومرتكب الكبيرة عاص؛ فلا يكون مطيعًا، وإذا لم يكن مطيعًا؛ فلا يستحق الثواب بالطاعة.

الثانية: أن استحقاق الثواب يستدعي تعظيم المستحق، واستحقاق العقاب يستدعي إهانته، وتعظيم الشخص الواحد، في حالة واحدة، من شخص واحد وإهانته له محال، ومرتكب الكبيرة مستحق العقاب؛ فلا يكون مستحقًا للثواب.

الثالثة: أنهم قالوا: قد دللنا فيما تقدم، على أن الثواب المستحق لابد وأن يكون مؤبدًا، وأن العقاب المستحق لابد وأن يكون مؤبدًا، فاستحقاقهما معًا يكون محالاً.

ومرتكب الكبيرة مستحق للعقاب؛ فلا يكون مستحقًا للثواب، ويدل على تحقيق هذه الحجج قوله -تعالى-: ﴿ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَـٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ ﴾ وقوله -تعالى-: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ [الزمر: ٦٥]،

وذلك يدل على تعذر استحقاق الثواب، مع الموجب لاستحقاق العقاب.

وأما حجة الجبائي: على أن المعصية القاصرة عن الطاعة غير موجبة لتنقيص شيء من ثواب الطاعة، أن موجب الطاعة الثواب، وموجب المعصية العقاب، فإذا كثرت الطاعات على المعاصي، وربت عليها كانت موجبة لاستحقاق الثواب الدائم، ويمتنع مع ذلك أن تكون المعصية موجبة لاستحقاق العقاب؛ وإلا لما كان ثواب الطاعات الكثيرة دائمًا، وإذا خرجت المعصية عن كونها موجبة لاستحقاق العقاب، فينبغي أن لا يؤثر في تنقيص الثواب؛ لأن الشيء إذا لم يرتبط به حكمه المختص به، فما لا يكون مختصًا به أولى.

وعلى هذا يكون الحكم في عكس هذه الصورة عندما إذا ربت زلاته على طاعاته.

وأما حجة أبي هاشم على التنقيص أنه قال: لو لم يكن بالتنقيص؛ لأفضى ذلك عندما إذا ربت الطاعات على الزلات أن يكون حال من أطاع الله -تعالى- طوال دهره من غير زلة: كحال من أطاع وعصى، وكذلك إذا ربت زلاته على طاعاته أن يكون حاله كحال من عصى الله -تعالى- أبدًا من غير طاعة؛ وذلك ظلم وخروج عن الحكمة، والعدل.

وأما حجة الجبائي: على استحالة التساوي بين الطاعات، والزلات عقلاً أن ذلك يفضي إلى المحال؛ فيمتنع وبيان إفضائه إلى المحال: أنهما لو تساويا؛ فلابد من تقدير ثواب، أو عقاب؛ لاستحالة الجمع بين النفي والإثبات؛ وليس اعتبار أحد الأمرين، وإحباط الآخر به مع التساوي، أولى من العكس.

وأما حجة أبي هاشم: على جواز ذلك عقلاً، وإحالته سمعًا: فهو أن يقال: ليس في العقل ما يحيل استواء الطاعات، والزلات في الدرجة، فإنه ما

من مرتبة تنتهي إليها الطاعة، إلا ويجوز في العقل انتهاء المعصية إليها، وكذلك بالعكس غير أنه لما علمنا سمعًا أن كل مكلف فهو إما من أهل الجنة، أو النار، وأنه لابد من أحد الخلودين، ووقوع أحد الخلودين، دون الآخر مع التساوي في الموجب ممتنع، ولابد من التنبيه على باقي هذه الحجج:

أما الحجة الأولى: لمن قال بكون الكبيرة محبطة للطاعات مطلقًا، فظاهرة البطلان، فإن التقابل بين الطاعة، والمعصية: إنما يتصور في فعل واحد، بالنسبة إلى جهة واحدة، بأن يكون مطيعًا بعين ما هو عاص من جهة واحدة، وإما أن يكون مطيعًا في شيء، وعاصيًا بغيره، فلا امتناع فيه، كيف وأن هؤلاء وإن أوجبوا إحباط ثواب الطاعات بالكبيرة الواحدة، فإنهم لا يمنعون من الحكم على ما صدر من صاحب الكبيرة من أنواع العبادات: كالصلاة، والصوم، والحج، وغيره بالصحة، ووقوعها موقع الامتثال، والخروج عن عهدة أمر الشارع؛ بخلاف ما يقارن الشرك منها، وإجماع الأمة دل عليه أيضًا، وعلى هذا: فلا يمتنع اجتماع الطاعة والمعصية، وأن يكون مثابًا على هذه، ومعاقبًا على هذه.

وعلى هذا: يخرج الجواب عن الحجة الثانية أيضًا، فإن التعظيم، والإهانة إنما يمتنع اجتماعهما من شخص واحد لواحد؛ أن لو اتحدت جهة التعظيم والإهانة، وإلا فبتقدير أن يكون معظمًا من جهة، مهانًا من جهة، معظمًا من جهة طاعته، مهانًا من جهة معصيته؛ فلا مانع فيه.

وأما الحجة الثالثة: القائلة بتأبيد الثواب، والعقاب؛ فمبنية على التحسين والتقبيح، ووجوب رعاية الحكمة، والثواب، والعقاب للمطيع، والعاصي على الله -تعالى-، وقد أبطلناه. وبتقدير التسليم لهذه الأصول جدلاً، فما المانع من تأبد الثواب، والعقاب على فعل الطاعة، والمعصية؛ وذلك بأن يجمع الله -تعالى- له بين النعيم، والعذاب أبدًا سرمدًا، كما يجمع للواحد منا في الدنيا بين الغموم،

والهموم والأفراح باجتماع الأسباب الموجبة لها، حتى أنه يكون فرحًا بأمر، ومغمومًا مهمومًا بأمر، أو بأن يعاقبه تارة، وينعمه أخرى إلى ما لا يتناهى.

وهذا هو الأولى في العقل، من تعطيل أحد السببين، واعتبار الآخر.

فلئن قالوا: القول بذلك مما يبطل الثواب والعقاب معًا؛ إذ النعيم هو الذي لا يشوبه كدر، والعذاب المقيم هو الذي لا يشوبه راحة.

قلنا: وما المانع من قسم آخر، وهو نعيم مشوب بكدر، وعذاب مشوب براحة، ويكون المتمخض من النعيم، لمن تمخضت طاعاته غير مشوبة بالزلات، والمتمخض من العذاب، لمن تمخضت زلاته غير مشوبة بالطاعة، والمشوب لمن شاب الطاعات بالزلات، والزلات بالطاعات؛ إذ هو أولى وأقرب، إلى العدل على أصولكم.

وإن سلمنا امتناع الجمع بين الثواب الدائم، والعقاب الدائم، فما المانع أن تكون الطاعة محبطة للمعصية كما قال المرجئة؛ بل وهو الأولى؛ إذ هو أقرب إلى العفو، والصفح المستحسن عقلاً، وشرعًا.

فلئن قالوا: إنما أسقطنا الثواب بالعقوبة لوجهين:

الأول: أن استحقاق العقاب أقوى من استحقاق الثواب؛ وذلك لأن استحقاق من خالف الأعلى للعقاب، أشد من استحقاق من خالف الأدنى، على ما لا يخفى عرفًا، وفي الطاعة بالعكس، فإن استحقاق مطيع الأعلى؛ لكونه أولى باستحقاق الطاعة للثواب يكون أدنى من استحقاق مطيع الأدنى للثواب.

وعلى هذا فاستحقاق مخالف الله -تعالى- للعقاب يكون أشد من استحقاقه للثواب بطاعته.

الثاني: هو أن الردة محبطة للطاعات وفاقًا، والردة من الكبائر فكان في حكمها كل كبيرة.

قلنا: أما قولهم: إن استحقاق من خالف الأعلى للعقاب أشد من استحقاق من خالف الأدنى.

لا نسلم، وما المانع أن يقال: بأن استحقاق العقاب إنما يكون أشد عندما إذا كان تضرر المخالف بالمخالفة أكثر، والرب -تعالى- مقدس عن الأضرار والانتفاع، فكان استحقاقه للعقاب أدنى من استحقاق غيره؛ فكان أولى بالعفو والصفح؟

وقولهم: إن استحقاق مطيع الأعلى للثواب أولى من استحقاق مطيع الأدنى. لا نسلم وما المانع أن يقال: بأن مطيع الله -تعالى- أولى باستحقاق الثواب، من المطيع لغيره، نظرًا إلى ما يلحقه في طاعة الله -تعالى- من المكابد، والمشاق في النظر، والاستدلال ودفع الوساوس، والشبهات، ومغالبة الشهوات، وقهر النفس الأمارة بالسوء؛ بخلاف طاعة غيره، وقد قال ﷺ: «ثوابك على قدر نصبك» والذي يدل على ترجيح الطاعات على الكبيرة الواحدة أمور ثلاثة:

الأول: أنهم حكموا بأن الصغائر محبطة بالطاعات إذا تجردت عن فعل الكبيرة، وذلك يدل على ترجيح جانب الطاعة على المعصية.

الثاني: أن أكثر المعتزلة جوزوا غفران الكبيرة عقلاً، إذا مات مقارفها من غير توبة، ولم يجوز أحد منهم إحباط الطاعات إذا تجردت عن الزلات؛ فدل على ترجيح العبادة على المعصية.

الثالث: أن السمع قد دل على الترجيح بقوله -تعالى-: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ﴾ [الأنعام: ١٦٠].

قولهم: إن الردة محبطة للطاعات؛ فكذلك غيرها من الكبائر، فهو مبني على كون الردة محبطة للطاعات عقلاً، وهو غير مسلم، على ما عرف من

أصلنا في امتناع وجوب الثواب والعقاب على الله -تعالى-.

وبتقدير التسليم لذلك، فلا يلزم من كون الردة محبطة للطاعات، أن يكون غيرها من الكبائر كذلك؛ لجواز اختصاص ذلك بالردة دون غيرها، ولهذا فإن المرتد لا يساهم المسلمين في استحقاق الفيء، والغنيمة، وحضور المساجد، ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يصلى عليه، بخلاف أرباب الكبائر.

سلمنا صحة إحباط الطاعة بالمعصية عقلاً؛ لكن مع المساواة، أو مع كون الطاعة أزيد من المعصية.

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع، وبيانه من وجهين:

الأول: أن ذلك يفضي إلى المساواة بين من عبد الله -تعالى- طول دهره، وكان عالمًا بالله -تعالى- وصفاته، وما يجوز عليه، وما لا يجوز عليه، وبين فرعون، وهامان، ومن لم يطع الله -تعالى- طرفة عين، وذلك خلاف مقتضى الحكمة وتحسين العقول، وتقبيحها.

الثاني: هو أن ذلك من مستقبحات العقول، وذلك أن من أحسن إلى غيره طول دهره، ولم يأل جهدًا في طاعته، وبذل مهجته في مرضاته، فإنه لا يحسن في العقل بتقدير إساءته إليه مرة واحدة، ولا سيما إن كان المساء إليه ممن لا يتضرر بتلك الإساءة أن يحبط ما مضى له من طاعته، ويعاقبه على تلك الزلة أبد الآبدين، وقوله -تعالى- ﴿ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَـٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٦٤] فالمراد به أن يكون قاصدًا بالصدقة المن، والأذى، والطاعة؛ فغير متحققة مع ذلك.

أما أن يكون المراد به إبطالها بالمن بعد تحققها عبادة؛ فلا، وإن سلمنا أن المراد بها الإبطال بعد التحقق، فغايته الدلالة على الإحباط بالسمع، ونحن لا ننكر ذلك سمعًا، وإنما ننكره عقلاً.

وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله -تعالى-: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ

عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥].

وأما حجة الجبائي: على أن الطاعة لا تنقص عقاب المعصية، وأن المعصية لا تنقص ثواب الطاعة؛ فيلزمه منها أن يكون حال من أطاع الله -تعالى- من غير معصية، كحال من أطاعه مع المعصية، وأن يكون حال من عصى الله -تعالى- مع الطاعة، كحال من عصى الله -تعالى- من غير طاعة؛ وهو خلاف الحكمة، وما يقتضيه التعديل.

وعلى هذا: فلا يلزم من كون المعصية إذا نقصت عن الطاعة ألا تنقص من ثواب الطاعة، وإن لم يعاقب عليها، ولا من كون الطاعة إذا نقصت عن المعصية ألا تنقص من عقاب المعصية، وإن لم يثب عليها.

وأما حجة أبي هاشم: فيلزمه عليها أن ينقص ثواب التائب عن المعصية بقدر عقاب المعصية؛ وإلا كان حال من أطاع مع المعصية: كحال من أطاع من غير معصية. وهو خلاف الإجماع، فما هو الجواب له في صورة التائب، هو الجواب في غيرها.

وأما حجة الجبائي: على امتناع التساوي بين الطاعة، والمعصية عقلاً، فهي مبنية على وجوب الثواب والعقاب، وهو ممنوع على ما عرف، وبتقدير وجوبه، لكن مع التساوي بين الطاعة، والمعصية، أو مع التفاوت.

الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

وعلى هذا: فما المانع أن يقال: إن حالة التساوي كحال من لم يصدر منه طاعة، ولا معصية؛ لضرورة التعارض؛ والتساقط وصار حاله كحال من مات دون البلوغ من حيث إنه لا يستحق ثوابًا، ولا عقابًا؟

وأما ما ذكره أبو هاشم في إبطال الامتناع العقلي؛ فهو حق، غير أن ما ذكره من الامتناع السمعي باطل؛ فإنا لا نسلم ورود السمع بأنه لابد لكل مكلف من أن يكون من أهل الجنة، أو النار؛ بل من استوت طاعاته، وزلاته،

فهو من أهل الأعراف بين الجنة، والنار كما وردت به الأخبار الصحيحة.

وإن سلمنا ذلك، ولكن إنما يمتنع أن يكون من أهل الجنة، أو النار؛ أن لو اشترط رجحان الحسنات على السيئات، أو بالعكس، وهو غير مسلم؛ بل يجوز عندنا أن يثيب الله -تعالى- من غير طاعة، ويعاقب من غير معصية كما سبق تحقيقه.

وأما الاختلاف في أن التحابط بين الطاعة والمعصية، أو بين الثواب والعقاب، وإن كان مبنيًا على القول بوجوب التحابط، وهو باطل ما حققناه غير أن القول بالتحابط بين الثواب والعقاب على مذهب القائلين به، أولى من التحابط بين الطاعات، والمعاصي؛ إذ الأمة مجمعة على أن من ارتكب كبيرة، وصام، وصلى، وتزكى، أن عبادته صحيحة واقعة موقع الامتثال؛ كما سبق[(١)].

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ١٧٠)، والإحكام للآمدي (١/ ٢٨٨)، وشرح الأصول الخمسة (ص٦٢٥).

القاعدة السابعة
في الأسماء والأحكام

وتشتمل على ستة فصول:

الفصل الأول: في تحقيق مَعْنَى الإيمان، وأنه هَل يقبلُ الزيادَة والنّقصان، أم لا؟

الفصل الثاني: في تحقيق مَعْنى الكُفْرِ.

الفصل الثالث: في أن العَاصي مِن أَهْلِ القبلة/ هَلْ هُوَ كافرٌ، أم لا؟

الفصل الرابع: في أن مُخالف الحقِّ من أَهل القبلة هَل هوُ كافرٌ أم لا؟

الفصل الخامس: في أن الكفار هل هم معذورون، أم لا؟ وفي حكم المصيب في الاعتقاد من غير دليل.

الفصل السادس: في معنى التوبة وأحكامها؟

الفصل الأول
في تحقيق معنى الإيمان وأنه هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا؟

وقد اتفق أهل الإسلام على أن مفهوم لفظ الإيمان لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح، وما تركب منهما.

لكن اختلفوا:

فمنهم من قال: إنه لا يخرج عن أعمال القلب.

ومنهم من قال: إنه لا يخرج عن أعمال الجوارح.

ومنهم من قال: لا يخرج عن المركب منهما.

فأما من قال: بأنه لا يخرج عن أعمال القلب فقد اختلفوا.

فمنهم من قال: الإيمان هو تصديق القلب. وهو مذهب الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر، والأستاذ أبي إسحاق، وأكثر الأئمة، ووافقهم على ذلك الصالحي، وابن الراوندي من المعتزلة.

ومنهم من قال: الإيمان بالله -تعالى- معرفته، وهو مذهب جهم بن صفوان وبكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد والإمامية.

ومنهم قال: الإيمان معرفة الله، ورسله، وما جاءت به الرسل على الجملة؛ وهو منقول عن بعض الفقهاء.

وأما من قال: إنه لا يخرج عن أعمال الجوارح.

فمنهم من قال: هو إقرار اللسان بالشهادتين لا غير. وهذا هو مذهب الكرامية.

ومنهم من قال: هو الطاعة لكن اختلفوا:

فمنهم من قال: كل طاعة إيمان سواء كانت فرضًا، أو نفلا. وهو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة.

ومنهم من قال: الإيمان هو الطاعات المفترضة، دون النوافل وهذا هو مذهب الجبائي، وأكثر البصريين من المعتزلة.

ومنهم من قال: الإيمان هو الإقرار باللسان، والمعرفة. وهو مذهب الغيلانية وهو أيضا محكي عن أبي حنيفة، وعبد الله بن سعيد بن كلاب.

ومنهم من قال: هو الإقرار باللسان، ومعرفة بالقلب، وعمل بالأركان؛ وهذا هو مذهب القلانسي من أصحابنا، والنجار من المعتزلة.

وأما من قال: بأنه لا يخرج عن المركب من أعمال القلب والجوارح قال:

هو المعرفة بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان. وهو مذهب اكثر أهل الأثر، وابن مجاهد.

وإذ أتينا على تفصيل المذاهب،؛ فلابد من تحقيق الحق، وإبطال الباطل منها.

والحق في هذه المسألة غير خارج عن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري: وهو أن الإيمان بالله -تعالى- هو تصديق القلب به.

فإن التصديق من أحوال النفس. ومن ضرورته المعرفة شرعا. ولابد من تحقيق ذلك، وإيراد مآخذ الخصوم في معرض الشبه، والانفصال عنها فنقول:

أما إن الإيمان هو التصديق شرعًا:

فهو إن الإيمان في اللغة: هو التصديق المعدى بالباء، باتفاق أهل اللغة ومنه قوله -تعالى- ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا ﴾ [يوسف: ١٧]، ومنه قولهم: فلان يؤمن بالحشر، والنشر: أي يصدق به.

وإذا ثبت أن معنى الإيمان في اللغة هو التصديق.وجب حمل كل ما ورد من ألفاظ في الكتاب والسنة عليه. إلا مادلَّ دليل على مخالفته. وإنما قلنا ذلك لوجهين:

الأول: هو أن خطاب الشارع للعرب إنما كان بلغتهم؛ فيجب حمل كل ما كان من ألفاظهم على معانيهم.

ويدل على أن خطاب الشارع لهم إنما كان بلغتهم قوله -تعالى- ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤] وقوله -تعالى- في صفة القرآن، ونزوله بلسان العرب ﴿ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴾ [النحل: ١٠٣] وقوله -تعالى- ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [يوسف: ٢] وقوله -تعالى- ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

والثاني: أنه لو كان لفظ الإيمان في الشرع معبرًا عن وضع اللغة مع غلبة مخاطبة الشارع لبين للأمة نقله، وتغييره بالتوقيف، كما عرف سائر الأحكام الشرعية وإلا فالمقصود من الخطاب لا يكون حاصلا؛ لأنهم لا يحملون ما يخاطبون به من ألفاظهم، إلا على مصطلحهم، ولا يخفى ما فيه من الخلل ولو ورد فيه توقيف؛ لكان متواترًا؛ إذ الحجة لا تقوم بالآحاد.

ولو كان كذلك؛ لاشترك الناس في معرفته، كاشتراكهم في معرفة ما ورد به من الأحكام الشرعية.

وأما إن الإيمان مختص بالقلب فيدل عليه الكتاب، والسنة.

أما الكتاب: فقوله -تعالى- ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٤] وقوله -تعالى- ﴿ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴾ [المائدة: ٤١] وقوله -تعالى- ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦] وقوله -تعالى- ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ ﴾ [المجادلة: ٢٢] وقوله -تعالى- ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ﴾[الأنعام: ١٢٥].

وأما السنة: فما روي عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «**يا مقلب القلوب**

والأبصار ثبت قلبي على دينك»[1].

وأيضا: ما روى عنه -عليه السلام- أنه قال لأسامة. وقد قتل من قال لا إله إلا الله «هلا شققت عن قلبه»[2].

وذلك كله يدل على اختصاص القلب بالإيمان.

فإن قيل: سلمنا أن الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق ولكن لا نسلم أنه في الشرع كذلك.

قولكم: إن الشارع يخاطب العرب بلغتهم؛ مسلم.

ولكن لا نسلم امتناع خطابه لهم بغير لغتهم.

وأما النصوص الدالة على كون القرآن عربيا.

فليس فيه ما يدل على امتناع اشتماله على غير العربية، ولا يخرجه ذلك عن كونه عربيا، وعن إطلاق اسم العربي عليه.

فإن الشعر الفارسي: يسمى فارسيًا. وإن كان فيه آحاد من كلمات العرب والذي يدل على ذلك اشتمال القرآن على كلمات ليست عربية. فإن المشكاة هندية، والإستبرق فارسية.

وقوله -تعالى- ﴿ وَفَـٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: ٣١] قال أهل الأدب (الأب) ليس من لغة العرب.

وإن سلمنا: امتناع مخاطبة العرب بغير ألفاظ العربية، ولكن لا نسلم امتناع استعمال الألفاظ العربية في غير موضوعها لغة، ويدل على ذلك النص، والإلزام.

أما النص: فمن جهة الكتاب، والسنة.

---

(١) حديث صحيح: رواه الترمذي (٢١٤٠)، (٣٥٢٢)، (٣٥٨٧)، وابن حبان في صحيحه (٢٢٣/٣)، والحاكم في المستدرك (٧٠٦/١، ٧٠٧)، (٣١٧/٢)، والطبري في تفسيره (١٨٧/٣، ١٨٨٠)، وأحمد في المسند (١١٢/٣، ٢٥٧).

(٢) حديث صحيح: رواه مسلم (٩٥)، والحاكم في المستدرك (١٢٥/٣)، والبيهقي (١٩٠/٨، ١٩١، ١٩٥).

أما الكتاب: فقوله -تعالى- ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]. أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

وأما السنة: فقوله -عليه السلام- «**نهيت عن قتل المصلين**»(١). وأراد به المؤمنين.

وأيضًا: قوله -عليه السلام- «**الإيمان بضع وسبعون بابا أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**»(٢). وكل ذلك خلاف الوضع؟

وأما الإلزام: فمن خمسة عشرة وجها:

الأول: هو أن الصلاة في اللغة: عبارة عن الدعاء، وفي الشرع؛ عبارة عن الأفعال المفتتحة بالتكبير المُختتمة بالتسليم، وكذلك الزكاة في اللغة، عبارة عن النمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن وجوب أداء مال مخصوص، وكذلك الحج في اللغة: عبارة عن القصد مطلقًا، وفي الشرع عبارة عن القصد مطلقًا إلى مكان خاص.

الثاني: أنه لو كان الإيمان في الشرع: هو التصديق؛ فالتصديق لا يختلف ولا يزيد، ولا ينقص، ويلزم من ذلك أن يكون إيمان النبي -عليه السلام- كإيمان الواحد من العوام الأغبياء؛ وهو ممتنع.

---

(١) حديث ضعيف: رواه أبو داود (٤/٢٨٢)، والطبراني في الأوسط (٥/١٩٤)، والكبير (١٨/٢٦)، والدارقطني (٢/٥٤)، والبيهقي في الكبرى (٨/٢٢٤) والبزار في مسنده (١/١٠١)، وأبو يعلى في مسنده (١/٩٠).

(٢) حديث صحيح: رواه البخاري (٢/٨٧١)، (٢٣٣٥)، (٥١٥٣)، ومسلم (٣٥)، (١/٥٣) وابن خزيمة في صحيحه (٢/٢٧٦)، وابن حبان (١/٣٨٤، ٣٨٨، ٤٠٧) والترمذي (١٩٥٨)، وأبو داود (٢٨٤٠) (٤٦٧٦)، والنسائي (٥٠٠٤)، (٨/١١٠)، وابن ماجه (٥٧)، (٣٦٨١)، وأحمد (٢/٣٧٩، ٤١٤، ٤٤٥)، والبيهقي في الشعب (١/٣٣، ٣٤).

الثالث: هو أن الفسوق يناقض الإيمان، ولا يجامعه. ولو كان الإيمان هو التصديق في الشرع لما امتنع مجامعته للفسوق، ويدل على امتناع الجمع بينهما قوله -تعالى- ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَ ﴾ [الحجرات: ٧] ووجه الاحتجاج به أنه ذكر الإيمان، وقابله بالكفر، والفسوق؛ فدل على أن الفسوق يناقض الإيمان.

الرابع: هو أن فعل الكبيرة مما ينافي الإيمان، ولو كان الإيمان في الشرع هو التصديق، لما كان فعل الكبيرة مناقضا له، وبيان مناقضة فعل الكبيرة للإيمان قوله -تعالى- ﴿ وَكَانَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَحِيمٗا ﴾ [الأحزاب: ٤٣]. وقوله -تعالى- في حق مرتكب بعض الكبائر: ﴿ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ ﴾ [النور: ٢] فدل مجموع الآيتين على أن مقارف الكبيرة ليس مؤمنًا.

الخامس: أن المؤمن غير مخزي لقوله -تعالى- ﴿ يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ ﴾ [التحريم: ٨] وقد قال -تعالى- في حق قطاع الطريق: ﴿ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَا وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣] ومجموع الآيتين يدل على أن قاطع الطريق ليس مؤمنا مع انه مصدق بالله -تعالى-، وهذا دليل على أن الإيمان في الشرع ليس هو التصديق.

السادس: أن المستطيع إذا ترك الحج من غير عذر؛ فهو كافر لقوله -تعالى- ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٩٧]. ولو كان الإيمان في الشرع هو التصديق؛ لما كان كافرًا؛ لكونه مصدقًا.

السابع: هو أن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر لقوله تعالى ﴿ وَمَن

لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤].

ولو كان الإيمان في الشرع هو التصديق لما كان كافرا لكونه مصدقا

الثامن: أن الزاني ليس بمؤمن لقوله عليه السلام: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»(١). ولو كان الإيمان هو التصديق؛ لما كان الزاني غير مؤمن؛ لكونه مصدقًا.

التاسع: أن من مات ولم يحج؛ فهو كافر لقوله -عليه السلام- «**من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديًا، وإن شاء نصرانيًا**»(٢)، ولو كان الإيمان هو التصديق؛ لما كان كافرًا؛ إذ هو مصدق بالله -تعالى.

العاشر: أن من ترك الصلاة متعمدًا؛ فهو كافر لقوله عليه السلام: «**من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر**»(٣) ولو كان الإيمان هو التصديق؛ لما كان كافرًا؛ لكونه مصدقًا.

الحادي عشر: أنه لو كان الإيمان هو التصديق بالله -تعالى- في الشرع، لما كان من قتل نبيا، أو استخف به، أو سجد بين يدي صنم مع كونه مصدقًا؛ كافر؛ وهو خلاف إجماع الأمة.

الثاني: عشر: أن فعل الواجبات هو الدين لقوله -تعالى- ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا

---

(١) حديث صحيح: تقدم تخريجه، وهو متفق عليه.

(٢) صحيح موقوفا: رواه الدارمي (١٧٨٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٤٤٥٠)، وابن عدي في الكامل في الضعفاء (٣١٢/٤)، وأورده الحافظ في التخليص (٢/ ٢٢٣)، وذكر تضعيفه، وقال: وله طريق صحيحة إلا أنها موقوفة رواها سعيد بن منصور والبيهقي عن عمر بن الخطاب.

(٣) حديث صحيح: رواه ابن ماجه (٤٠٣٤)، وابن أبي طيبة في المصنف (٩١٩٥)، وعبد الرزاق في المصنف (٥٠٠٨)، والطبراني في الكبير (٢٥٣/١٢)، (٦٦/٢٠)، ـ١٦٣)، الأوسط (٣٣٤٨)، وأحمد في المسند (٤٦/٣) (٢٣٨/٥)، (٤٢١/٦)، وعبد بن حميد في المنتخب (٤٦٢/١)، (١٥٩٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (٧٨٦٥).

لِيَعْبُدُوا ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾[البينة: ٥] والإشارة في قوله -تعالى-﴿ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾ راجعه إلى جملة المذكور السابق والدين هو الإسلام لقوله -تعالى- ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] والإسلام هو الإيمان؛ لأنه لو كان غيره لما قبل من مبتغيه لقوله -تعالى- ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥]، ولو كان الإيمان في الشرع هو التصديق؛ لما كان الإيمان هو فعل الواجبات.

الثالث عشر: أنه لو كان الإيمان في الشرع هو التصديق؛ لما صح وصف المكلف به حقيقة إلا في وقت صدوره منه كما في سائر الأفعال، ولو كان كذلك لما وصف النائم في حالة منامه، والغافل في حالة غفلته بكونه مؤمنا حقيقة؛ وهو خلاف الإجماع؛ وذلك يدل على تغير الوضع في لفظ الإيمان.

الرابع عشر: أنه لو كان الإيمان باقيا على وضعه في الشرع؛ لصح أن يقال في الشرع لمن صدق بألوهية غير الله -تعالى- مؤمنًا؛ وهو خلاف الإجماع.

الخامس عشر: أن الله -تعالى- قد وصف بعض المؤمنين بالله -تعالى- بكونه مشركا بقوله -تعالى- ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [يوسف: ١٠٦]، ولو كان الإيمان بالله تعالى- في الشرع هو التصديق به؛ لامتنع مجامعته للشرك.

سلمنا أن الإيمان في الشرع هو التصديق؛ ولكن ما المانع أن يكون هو التصديق باللسان كما قاله الكرامية.

كيف وان ذلك هو الأولى؛ لأن أهل اللغة لا يفهمون من التصديق غير التصديق باللسان.

والجواب:

قولهم: لا نسلم امتناع مخاطبة الشارع للعرب بغير لغتهم.

قلنا: دليله ما ذكرناه من الوجهين.

قولهم: ما ذكرتموه من النصوص لا يدل على امتناع اشتمال القرآن على غير العربية؛ لأن ما بعضه عربي، وبعضه، غير عربي؛ فلا يكون كله عربيا، وظاهر ما ذكرناه من النصوص يدل على أن القرآن بجملته عربي.

قولهم: إن الشعر الفارسي لا يخرج عن كونه فارسيا باشتماله على كلمات من العربية؛ فكذلك الكلام العربي، لا يخرج عن كونه عربيًا، باشتماله على كلمات ليست عربية.

قلنا: إن قيل بأن ما هو العربي منه، لا يخرج عن كونه عربيا؛ فهو مسلم.

وإن قيل إن الجملة الكائنة من العربي، وغير العربي، أنها تكون عربية، فهو مباهتة للمعقول والمحسوس.

نعم غايته إطلاق اسم العربي عليها؛ لغلبة الكلام العربي فيها؛ لكنه بطريق المجاز دون الحقيقة. والأصل فيما نحن فيه، إنما هو حمل الكلام على جهة حقيقته دون مجازه.

قولهم: القرآن مشتمل على كلمات غير عربية لا نسلم ذلك. وما ذكروه من الكلمات فلا نسلم أنها ليست عربية، وإنما استعملها غيرهم من أرباب اللغات مع نوع تغيير، كما غير العبرانيون الإنسان: ناسوت، والإله لاهوت.

قولهم: لا نسلم امتناع استعمال الألفاظ العربية في غير موضعها

قلنا: لأنها إذا استعملت بازاء معاني غير معانيها لغة، كاستعمال لفظ الغني: بازاء الفقير، والفقير: بازاء الغني؛ فلا يكون لغويا: أي لا يكون من لسان العرب أهل اللغة. وعند ذلك فيمتنع مخاطبة الشرع به للعرب؛ لما سبق.

وقوله: -تعالى- ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]. لا نسلم أن المراد به الصلاة؛ بل المراد به التصديق بالصلاة، وإنما سمي التصديق بالصلاة، صلاة على سبيل التجوز؛ لدلالة الصلاة على التصديق، والمجاز من لغة

العرب؛ لأنه خارج عنها.

وقوله عليه السلام: «**نهيت عن قتل المصلين**»[١]... فالمراد به المصدقين على سبيل التجوز أيضًا وتسمية إماطة الأذى عن الطريق إيمانًا، إنما كان بطريق المجاز أيضًا؛ لدلالتها على الإيمان.

قولهم: الصلاة في اللغة عبارة عن الدعاء، والزكاة عبارة عن النمو، والحج عبارة عن القصد، وفي الشرع لغير هذه المحامل.

قلنا: لا نسلم التغيير في هذه الألفاظ؛ بل هي مستعملة في الشرع بإزاء ما كانت مستعملة بإزائه في اللغة، غير أن الشارع اعتبر فيها شروطا لصحتها في الشرع من غير أن تكون الشروط، داخلة في المسمى؛ فالشرع تصرف بوضع الشروط للصحة الشرعية لا في نفس الوضع بالتغيير.

قولهم: لو كان الإيمان في الشرع هو التصديق؛ لكان إيمان النبي ﷺ كإيمان العامي الغبي.

قلنا: التصديق الواحد بالشيء، وإن استحال فيه الزيادة، والنقصان بين النبي ، والواحد منا، غير أن الإيمان عرض، والعرض متجدد على ما أسلفناه.

وعند ذلك: فلا يمتنع التفاوت بين إيمان النبي، وإيمان الواحد منا بسبب كثرة تخلل الغفلة، والفتور بين أعداد الإيمان المتجددة للواحد منا، وقلة تخللها بين الأعداد المتجددة من إيمان النبي ﷺ، أو بسبب ما يعرض لنا من الشبه والتشكيكات التي يفتقر في دفعها إلى الاجتهاد بالنظر، والاستدلال بخلاف النبي ﷺ.

قولهم: إن الفسوق يقابل الإيمان، ولا يجامعه؛ ممنوع.

وقوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَ ﴾ [الحجرات: ٧]. ليس فيه ما يدل على

---

(١) تقدم تخريجه قريبًا.

كون الفسوق مقابلا للإيمان، ولهذا فإنه لو قال -تعالى- إن الله تعالى حبب إليكم العلم به، وكره إليكم الفسوق؛ فإن لا يدل على المناقضة بين العلم به، والفسوق.

وكون الكفر مقابلا للإيمان، لم يكن مستفادًا من الآية؛ بل من ضرورة التضاد بينهما عقلا.

وإن سلمنا دلالة ما ذكروه على مناقضة الفسوق للإيمان، غير أنه معارض بما يدل على عدمه، ودليله قوله -تعالى- ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٢] فإنه يدل على مقارنة الظلم للإيمان.

وأيضًا قوله -تعالى- ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ ﴾ [فاطر: ٣٢]. وذلك يدل على مجامعة الظلم لمن اصطفاه الله -تعالى-؛ والمصطفى لا يكون إلا مؤمنا.

قولهم: إن فعل الكبيرة مما ينافي الإيمان؛ لا نُسلم ذلك.

قولهم: المؤمن مرحوم؛ لما ذكروه من النص. مسلم أيضًا؛ ولكن ليس فيه ما يدل على منافاة الكبيرة للإيمان.

وقوله -تعالى- في حق مرتكب الكبيرة، ﴿ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ ﴾ [النور: ٢]. ليس فيه ما يدل أيضًا على كون المؤمن غير مرحوم من الله -تعالى- ولاسيما مع قوله -تعالى- ﴿ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٥٦]؛ بل المراد من الآية أنكم لا تحملكم الشفقة ورأفة الجنسية على إسقاط حدود الله -تعالى- بعد وجوبها. والذي يدل على ذلك أن مرتكب الكبيرة، إذا تاب فإنه مؤمن بالإجماع، ومرحوم وإن أقيم عليه الحد. كيف وأن ما ذكروه معارض بما قدمناه، من النصوص الدالة على نفي الممانعة بين الإيمان وفعل الكبيرة.

قولهم: إن المؤمن لا يخزى، وقاطع الطريق مع كونه مصدقا مخزى؛ لما

ذكروه من الآيتين.

قلنا: ليس فيما ذكروه دلالة؛ وذلك لأن آية نفى الخزي، دلت على نفي الخزي في الآخرة، وآية القطاع دالة على الخزي في الدنيا، ولا يلزم من منافاة الخزي، في يوم القيامة للإيمان، منافاته للإيمان في الدنيا.

كيف وإن آية نفى الخزى قاصرة على النبي وصحابته؛ فلا تعم.

قولهم: المستطيع إذا ترك الحج من غير عُذرٍ كافر. لا نسلم ذلك، وقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧]. وإن دل على وجوب الحج لقوله -تعالى- ﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٩٧]. ليس فيه ما يدل على الكفر بترك الحج الواجب؛ بل هو ابتداء كلام آخر، والمراد به من لم يصدق.

وإن سلمنا أن المراد به الكفر، بترك الحج الواجب، فالمراد به أنه من لم يصدق بمناسك الحج، وجحدها اعتقادًا؛ وذلك لا يتصور معه التصديق.

قوله: إن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر.

فقد قال المفسرون: المراد به من لم يعتقد التزام أحكامه، ولم يستسلم لأحكام الإسلام؛ وذلك لا يتصور معه التصديق.

وقوله عليه السلام: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»[١] لا نسلم أن قوله: وهو مؤمن في هذا الحديث، مأخوذ عن الإيمان؛ بل من الأمن، ومعناه لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن – أي على أمن من عذاب الله تعالى.

وإن سلمنا أنه مأخوذ من الإيمان، غير أنه يجب حمله على الإيمان؛ بمعنى التصديق؛ لما فيه من موافقة الوضع اللغوي، وأن يحمل قوله: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»[٢]. على حالة الاستحلال لزناه، ويكون تقديره– لا

---

(١) صحيح: وتقدم تخريجه.

(٢) صحيح: وتقدم تخريجه.

يزني الزاني حين يزني مستحلا لزناه وهو مؤمن- أي مصدق ويمكن ان يكون المراد من قوله: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**» أي على صفات المؤمن، من اجتناب المحظورات، وهو وإن لزم منه التأويل، غير أنا لو لم نحمله على ذلك؛ للزم منه حمل الإيمان على غير موضوعه اللغوي.

ولا يخفى أن تأويل الظواهر أولى من مخالفته الأوضاع اللغوية لوجهين:

الأول: أن تأويل الظواهر متفق عليه، بخلاف مخالفة الأوضاع، ومخالفة ما اتفق على جواز مخالفته، أولى من مخالفة ما لم يتفق على مخالفته.

الثاني: أن مخالفة الظواهر في الشرع، أكثر من مخالفة الأوضاع اللغوية عند القائلين بمخالفة الأوضاع، فإن أكثر الظواهر مخالفة، وأكثر الأوضاع مقررة؛ وذلك يدل على أن المحذور في مخالفة الأوضاع أعظم منه في مخالفة الظواهر؛ فكانت مخالفة الظواهر أولى.

وعلى هذا يجب حمل قوله ﷺ: «**من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديًا وإن شاء نصرانيًا**»، وقوله ﷺ: «**من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر**»[١] على حالة الإستحلال، وإنكار الوجوب؛ لما ذكرناه من الترجيح.

قولهم: لو كان الإيمان هو التصديق؛ لما كان من قتل نبيا، أو استخف به، أو سجد بين يدي صنم كافرًا - إذا كان مصدقًا.

قلنا: نحن لا ننكر جواز مجامعة هذه الكبائر مع الإيمان عقلا، غير أن الأمة مجمعة على تكفيره؛ فعلمنا انتفاء التصديق عند وجود هذه الكبائر سمعًا، ويجب أن يقال بذلك جمعًا بين العمل بوضع اللغة، وإجماع الأمة على التكفير؛ وهو أولى من إبطال أحدهما.

قولهم: فعل الواجبات هو الدين - لا نسلم ذلك؛ بل الدين هو التصديق بالواجبات، وقوله -تعالى- ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[البينة: ٥] ليس فيه ما يدل

---

(١) صحيح: وتقدم تخريجه.

على أن إقامة الصلاة، وفعل الزكاة من الدين؛ فإن الآية قد فرقت بين الدين، وفعل الصلاة، والزكاة، حيث قال -تعالى- ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [البينة: ٥]. ثم قال بعد ذلك: ﴿ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [الحجرات: ١٤] وذلك دليل المغايرة بين الدين وما ذكر من الواجبات.

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكروه على أن الدين هو فعل الواجبات، وأن الدين هو الإسلام؛ ولكن لا نسلم أن الإسلام هو الإيمان، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ ﴾ [الحجرات: ١٤] وذلك يدل على المغايرة بينهما.

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكروه على أن الإيمان هو فعل الواجبات، غير أنه معارض بما يدل على المغايرة بينهما، وبيانه من جهة النص، والإجماع، والمعقول:

أما النص: فقوله -تعالى- ﴿ وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا ﴾ [التغابن: ٩]؛ فإنه يدل على المغايرة بين الإيمان، والعمل الصالح؛ حيث عطف العمل الصالح، على الإيمان والظاهر أن الشيء لا يعطف على نفسه.

وأيضًا قوله -تعالى- ﴿ لَئِنۡ أَقَمۡتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيۡتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِي ﴾ [المائدة: ١٢] عطف الإيمان، على الصلاة، والزكاة؛ وهو دليل المغايرة بينهما.

أما الإجماع فمن وجهين:

الأول: هو أن الأمة من المسلمين قبل ظهور المخالفين؛ مجمعة على امتناع إطلاق القول على أن من ترك طاعة، وواجبًا، أنه ترك الإيمان، وذلك يدل على المغايرة.

الثاني: أن الأمة من السلف، مجمعة على أن الإيمان شرط في صحة أفعال الواجبات من الطاعات، والشرط غير المشروط.

وأما من جهة المعقول فمن وجهين:

الأول: أنه لو كان الإيمان هو فعل الطاعات؛ للزم أن من زادت طاعاته على طاعات النبيين عددًا؛ أن يكون إيمانه أكثر من إيمان الأنبياء؛ وهو ممتنع.

الثاني: أنه لو كانت الطاعات إيمانا؛ لكانت المعاصي كفرًا؛ لأن الإيمان ضده الكفر، والطاعة ضد المعصية؛ فإذا حكم على أحد الضدين بحكم؛ وجب الحكم بضد ذلك الحكم على الضد الآخر. وهذا الوجه الضعيف، من حيث أنه لا يمتنع اشتراك المتضادات في حكم واحد، ولو لزم من الحكم على أحد الضدين بحكم، أن يحكم بضد ذلك الحكم على الضد الآخر، لما تصور الاشتراك بين الضدين في حكم من الأحكام.

وإن سلمنا امتناع الاشتراك في حكم أحدهما؛ فغايته ثبوت الحكم لأحدهما وانتفاؤه عن الآخر، أما أن يكون ضد ذلك الحكم، واجب الثبوت للضد الآخر، فلا.

وعلى هذا: فغاية ما يلزم من الحكم على الطاعة بكونها إيمانًا، أن لا يحكم على المعصية بكونها إيمانًا، أما أنه يجب أن يكون كفرانًا؛ فلا.

قولهم: لو كان الإيمان هو التصديق؛ لما صح وصف المكلف به حقيقة في حالة نومه، وغفلته؛ فهو لازم عليهم في كل ما يفسرون الإيمان به، غير التصديق.

والجواب: إذ ذلك يكون متحدًا.

قولهم: لو كان الإيمان هو التصديق؛ لصح تسمية المصدق بإلهية غير الله تعالى- مؤمنًا.

قلنا: يصح تسميته بذلك؛ نظرًا إلى الوضع اللغوي، ولا يصح نظرًا إلى العرف الاستعمالي، وهو تخصيص العرف بالإيمان، بطلاقه على بعض مُسمياته، ولا يوجب ذل تغير الوضع، كتخصيص اسم الدابة في العرف بذوات الأربع،

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾[يوسف: ١٠٦].

قلنا: الإيمان شرعًا ضد الشرك بالإجماع، وما ذكروه؛ فهو لازم لهم على كل مذهب من المذاهب المتقدم ذكرها، وإذا كان ذلك لازما على الكل، ولابد من العمل بلفظ الإيمان في واحد منها؛ فلا يخفى أن ما فيه موافقة الوضع يكون أولى.

قولهم: ما المانع أن يكون الإيمان هو التصديق باللسان؟

قلنا: لما ذكرناه من الأدلة الدالة على اختصاص الإيمان بتصديق القلب.

قولهم: أهل اللغة لا يفهمون من التصديق غير ذلك، دعوى مجردة من غير دليل؛ فلا تقبل.

كيف وأنا نعلم من حال النبي ﷺ عند إظهار المعجزة أنه لم يكتف من الناس بمجرد الإقرار باللسان، ولا بالعمل بالأركان مع تكذيب الجنان؛ بل كان يسمي من كانت حاله كذلك كاذبا، ومنافقا ومنه قوله -تعالى- تكذيبا للمنافقين عند قولهم للرسول ﷺ ﴿ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [المنافقون: ١].

وقال -تعالى- ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [البقرة: ٨] كيف: وأنه لا يخفى إبطال القول بان الإيمان هو مجرد الإقرار باللسان من جهة إفضائه إلى تكفير، من أبطن التصديق بالله تعالى، ولم يعلن الإقرار باللسان لمانع، والحكم بإيمان من أقر بلسانه، وأبطن التكذيب بالله ورسوله.

وإلى ما انتهينا إليه -ههنا- بالبحث المستقصي، نعلم صحة مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري -رحمه الله- وبطلان جميع مدارك ما عداه من المذاهب الواهية المحكية، فإنا لم نأل جهدًا في استقصائها، وتحريرها، والتنبيه

على إبطالها.

وأما أن الإيمان هل يزيد وينقص؛ فقد اختلف فيه:

فمنهم من قال: بزيادته، ونقصانه.

ومنهم من قال: بأنه لا يزيد، ولا ينقص.

ومنهم من فصل وقال: إن إيمان الله -تعالى- الذي أوجب اتصافه بكونه مؤمنا لا يزيد، ولا ينقص.

أما إيمان الأنبياء والملائكة؛ فإنه يزيد، ولا ينقص.

وأما إيمان من عداهم، فإنه يزيد، وينقص.

الحق في ذلك: أن إيمان الرب تعالى- لا يزيد ولا ينقص، وإلا كان ما يتصف به من زيادة الإيمان ونقصانه حادثا، والرب -تعالى- ليس محلا للحوادث كما سبق.

وأما إيمان غيره، فمن فسر الإيمان بالطاعات؛ فإنه يزيد وينقص؛ لإمكان الزيادة، والنقصان في الطاعات.

ومن فسره بخصلة واحدة من تصديق، أو غيره؛ فإنه لا يقبل الزيادة والنقصان من حيث هو خصلة واحدة، اللهم إلا أن ينظر إلى كثرة أعداد أشخاص، تلك الخصلة، وقلتها في آحاد الناس؛ فإنه يكون قابلا للزيادة، والنقصان على ما حققناه من قبل.

الفصل الثاني
في تحقيق معنى الكفر شرعًا[1]

والكفر في اللغة: مأخوذ من الكفر وهو الستر، ومنه تقول العرب: كفر درعه بثوب: أي ستره، ومنه قولهم: للرماد مكفورًا. إذا اسفت عليه الريح التراب، وللزارع كافر؛ لأنه يستر البذر بالتراب عند حراثته، ويقال لليل كافر: لستره ما يكون فيه، ويقال للبحر كافر: لأنه إذا طمي ستر الجزائر وغطاها، وقد يطلق الكفر في اللغة على ضد الإيمان، حتى أنه يقال: لمن كذب بشيء، كفر به، كما يقال لمن صدق بشيء آمن به.

وأما في اصطلاح المتكلمين: فقد اختلفوا فيه على حسب اختلافهم في الإيمان: فمن قال الإيمان بالله هو معرفته؛ قال الكفر هو الجهل بالله -تعالى- وهو غير منعكس على المحدود، وشرط الحد: أن يكون مطردًا منعكسًا حتى لا يكون الحد أعم من المحدود، ولا المحدود أعم من الحد كما سبق تعريفه.

وبيان أنه غير منعكس: أن جحد الرسالة، وسب الرسول عليه بالسلام، والسجود للصنم، وإلقاء المصحف في القاذورات، كفر بالإجماع، وليس هو جهلا بالله -تعالى- والجاهل بالدلالة على العلم، بامتناع هذه الأمور، أو مع المعرفة بها؛ فلا يكون فعل هذه الأمور دالا على الجهل بالله -تعالى-.

ومن قال الإيمان هو الطاعات: كالمعتزلة. وبعض الخوارج قال: الكفر هو المعصية لكن اختلفوا: فقالت الخوارج: كل معصية كفر.

وأما المعتزلة: فإنهم قسموا المعاصي إلى:

معصية هي كفر: وهي كل معصية تدل على الجهل بالله -تعالى-

---

(١) انظر: التبصير في الدين (ص٤٥)، وشرح الطحاوية (ص١١٢)، وإيثار الحق على الخلق (ص٣٩٠)، وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (٣٩٢)، ونهاية الإقدام (٤٧٢).

كسب الرسول ﷺ وإلقاء المصحف في القاذورات.

وإلى معصية لا توجب اتصاف فاعلها بالكفر، ولا بالفسوق، ولا يمتنع معها الاتصاف بالإيمان: كالسفه، وكشف العورة، إلى غير ذلك.

وإلى معصية توجب الخروج من الإيمان، ولا توجب الاتصاف بالكفر؛ بل بالفسوق والفجور: كالقتل العمد العدوان، والزنا، وشرب الخمر، ونحوه فصاحبها في مترلة بين المترلتين: أي ليس بكفار، ولا مؤمن. وأول من أحدث هذا المذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وطريق الرد على هؤلاء إنما هو ببيان أن كل معصية لا تدل على تكذيب الرسول فيما جاء به؛ فإلها لا تكون كفرا على ما سيأتي تحقيقه في الفصل الذي بعده.

وربما قالت المعتزلة: الكفر عبارة عن فعل قبيح، أو إخلال بواجب يستحق عليه أعظم العقاب؛ وهو فاسد.

أما أولا: فلأنه مبني على فاسد أوصولهم في استحقاق العقاب على المعاصي وهو باطل كما سبق.

وأما ثانيا: فلأنه أنواع الكفر متفاوتة في العقوبة، فعقوبة الشرك بالله تعالى، وسبه، أعظم من عقوبة إنكار الرسالة، وعقوبة إنكار الرسالة أعظم من عقوبة الاستخفاف بالرسول، وهذا يوجب أن لا يكون إنكار الرسالة، والاستخفاف بالرسول كفرا، إذ لا يستحق عليه أعظم العقاب؛ لأن عقاب الشرك بالله -تعالى-، وسب الله -تعالى- أعظم منه.

فلئن قالوا: الكفر هو الذي يستحق عليه عقابا، أكثر من عقاب الفسق؛ فلا يصح؛ لأن الفسق أعم من الكفر؛ فكل كفر فسق، وليس كل فسوق كفر.

وعند ذلك: فلا يتميز عقاب الكفر عن عقاب الفسوق.

فلئن قالوا: أعظم من عقاب الفسوق الذي ليس بكفر، فقد أخذوا

الكفر في حد الكفر، وتعريف الشيء بنفسه محال.

ومن قال الإيمان هو الإقرار باللسان لا غير، قال: الكفر هو ترك الإقرار؛ وهو باطل من حيث أنه يوجب الحكم بالكفر على المصدق بالله -تعالى- بقلبه، وما جاءت به رسله مع عدم تصريحه بالإقرار لفظًا؛ لمانع يمنع منه؛ وهو خلاف قاعدة الدين، وإجماع المسلمين.

ومن قال الإيمان هو المعرفة بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان.

قال: الكفر هو الإخلال بأحد هذه الأمور الثلاثة، فمن لم يكن عارفا بالله -تعالى- وإن أقر باللسان، وعمل بالأركان؛ فهو كافر، وكذلك من كان عارفا بالله -تعالى- ومقرا بلسانه غير أنه غير عامل بالأركان؛ فهو كافر.

وعلى هذا النحو -وهو خطأ- فإن من كان مصدقا بالله وما جاءت به رسله، وإن أخل بشيء من الإيمان بالأركان، أو بجملتها تهاونا، وكسلا، لا بطريق الجحود لها؛ فإنه لا يكون كافرا.

ولهذا فإن السلف من الأمة مجمعة على أن مثل هذا الشخص لو أتى بعبادة من العبادات؛ لصحت منه، وأنه يساهم المسلمين في الغنيمة، وشهود المشاهد، وأنه يغسل، ويصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين، ولو كان كافرا؛ لما كان كذلك بإجماع الأمة.

ومن قال الإيمان هو التصديق بالقلب بالله -تعالى- وما جاءت به رسله قال: الكفر هو التكذيب بشيء مما جاء به الرسول. وهذا هو اختيار الإمام الغزالي؛ وهو باطل بمن ليس بمصدق، ولا مكذب لشيء مما جاء به الرسول.

فإنه كافر بالإجماع، وليس بمكذب، ويبطل أيضا بأطفال الكفار، ومجانينهم، فإنهم كفار وليسوا مصدقين، ولا مكذبين، لما جاء به الرسول.

والأقرب في ذلك أن يقال: الكفر عبارة عما يمنع المتصف به من

الآدميين عن مساهمة المسلمين، في شيء من جميع الأحكام، المختصة بهم، وذلك كالقضاء، والإمامة، وحضور المشاهد، وقسمة الغنيمة، والصلاة على الجنازة، والدفن في مقابر المسلمين، وصحة العبادة إلى غير ذلك من الأحكام، وهو مطرد منعكس، لا غبار عليه، وكل ما سواه مما قيل فلا يخلو عن ناقض، ومفسد، يرد عليه كما حققناه.

الفصل الثالث

في أن العاصي من أهل القبلة هل هو كافر أم لا؟[(١)]

وقد اختلف المسلمون في ذلك.

فذهبت المرجئة: إلى أن مقارف الكبيرة مؤمن وليس بكافر، وهل يسمى فاسقا، اختلفوا فيه.

فمنهم من قال: إنه ليس بفاسق أيضًا. وأن الإيمان بالله -تعالى- يمحص كل ذم، ولائمة، والوصف بالفسق من أعظم وجوه الذم، واللوم.

ومنهم من قال: إنه يسمى فاسقا.

ومنهم من فصل وقال: يسمى فاسقا ما دام ملابسا لكبيرة؛ ولا يسمى بذلك بعد تصرمها.

ومنهم من قال بتسميته فاسقا في الدنيا، دون الأخرى، وسواء تاب عنها، أو لم يتب.

واختلفوا في جواز الارتداد عليه: فمنهم من جوزه، ومنهم من منعه.

وأما الخوارج: فلقد اتفقوا على أن مقارف الكبيرة كافر؛ لكن اختلفوا. فذهبت البكرية منهم إلى أنه منافق، وهو أشد من الكافر، وقد نقل هذا المذهب عن الحسن البصري أيضا.

وذهبت طائفة منهم إلى أنه كافر، لا بمعنى أنه مشرك؛ بل بمعنى أنه كافر بأنعم الله -تعالى- غير مؤد لشكره.

وأما المعتزلة: فإنهم قسموا المعصية إلى ما يكفر المكلف بها، وإلى ما يخرجه عن الإيمان من غير اتصاف بكفر؛ بل بالفسق، وإلى مالا يخرجه عن

---

(١) انظر: فضائح الباطنية (ص١٥٠)، وشرح الطحاوية (ص٣٦٠)، مقالات الإسلاميين (ص٢٨٦)، والتعريفات (ص٢٠)، اعتقاد أئمة الحديث (ص٦٤)، وحجج القرآن (ص٦، ٣٨٧).

الإيمان، ولا يستوجب فاعلها مع تجنب الكبائر سمه الفسق.

وأما أصحابنا فإنهم قالوا: من ارتكب كبيرة من أهل الصلاة، أو داوم على صغيرة؛ فهو مؤمن، وليس بكافر؛ بل فاسق. ومن فعل صغيرة واحدة؛ فهو عاص؛ وليس بفاسق.

وإذ أتينا على شرح المذاهب بالتفصيل؛ فلا بد من إبطال مذاهب المخالفين.

أما الرد على المرجئة: في قولهم: إن مرتكب الكبيرة ليس بفاسق: فهو أن ما ذكروه على خلاف إجماع الأمة من السلف، والخلف على تسمية مرتكب الكبيرة فاسقا، واتفاقهم على المنع من قبول شهادته وإخباره كيف وأن الفسق لا معنى له غير الخروج عن الطاعة ومنه قوله تعالى ﴿ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ﴾ [الكهف: ٥٠]: أي خرج عن طاعة أمره. ومرتكب الكبيرة خارج عن الطاعة، وسواء كان ذلك بترك واجب، أو فعل محظور.

قولهم: إن الإيمان بالله -تعالى- يمحص كل ذم ولائمة؛ فهو باطل بما سبق في القاعدة السادسة.

قولهم: إن من صح إيمانه لا يصح عليه الردة؛ ليس كذلك. ودليله العقل والنص، والإجماع.

أما العقل: فهو أنه لا يلزم من فرض ردة المؤمن محال في ذاته، ونفسه؛ ولا معنى لصحة الردة إلا هذا.

أما النص: فمن جهة الكتاب والسنة.

أما الكتاب: فقوله -تعالى- حكاية عن المؤمنين ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [آل عمران: ٨] ولولا أن ذلك جائز لما سألوا دفعه.

وأما السنة: فما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «**يصبح المرء مؤمنا ويمسي كافر**»[١].

---

(١) حديث صحيح: رواه مسلم (١/١١٠)، (١١٨)، والحاكم في المستدرك

وأما الإجماع: فهو أن الأمة لم تزل خلفا وسلفا يسألون الله -تعالى- أن يثبت قلوبهم على الإيمان، وأن لا يقدرهم على الكفران، ولو لم يكن ذلك جائز؛ لما سألوه دفعه عنهم.

وأما الرد على القائلين بكون مرتكب الكبيرة كافرا: فمن جهة المعقول، والمنقول، والحكم.

أما المعقول: فهو أن مرتكب الكبيرة مؤمن، وبيان كونه مؤمنا، أنه متصف بالإيمان. وبيان اتصافه بالإيمان. أنه متصف بالتصديق بالله -تعالى- ولا معنى للإيمان بالله -تعالى- غير التصديق به؛ على ما تقدم. وإذا كان مؤمنا؛ فلا يكون كافرا؛ إذ الكفر ضد الإيمان وضد الإيمان؛ لا يكون مجامعا للإيمان.

وأما المنقول: فمن جهة: النص، والإجماع:

أما النص: فما ذكرناه من النصوص الدالة على نفي الممانعة بين الإيمان، وفعل الكبيرة.

وأما الإجماع: فهو أن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين مجمعة على إيمان من صدرت عنه الكبيرة، وعلى دخوله في زمرة المؤمنين.

وأما الحكم: فهو أنه تصح صلاته، وزكاته، وكل ما يأتي به من العبادات بالإجماع من المسلمين، ولو كان كافرا؛ لما صحت عبادته.

فإن قيل: الدليل على أن مرتكب الكبيرة منافق بالنص، والمعقول:

أما النص: فمن جهة الكتاب، والسنة.

(٣٠٦/٣، ٦١١، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٧)، وابن حبان في صحيحه (٩٦/١٥)، والترمذي (٢١٩٥)، (٢١٩٧)، والدارمي (١٠٩/١)، (٣٣٨)، وأبو داود (٤٢٤٢)، (٤٢٥٩)، وابن ماجه (٣٩٥٤)، (٣٩٦١)، والبيهقي في الكبرى (٨/ ١٩١).

وأما الكتاب: فقوله -تعالى- ﴿ وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴾ [التوبة: ٧٥] إلى قوله تعالى: ﴿ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ ﴾ [التوبة: ٧٧].

ووجه الاستدلال بالآية أنه -تعالى- وصف من نقض عهد الله بالنفاق، وأيضا قوله -تعالى- ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ [التوبة: ٦٧] دل على أن غير المنافق؛ لا يكون فاسقا حيث أنه ذكر الفاسقين بصيغة الجمع المعرف، وهي لحصر الجهة في المبتدأ، ومرتكب الكبيرة فاسق. فلو لم يكن منافقا، لكان من ليس بمنافق، فاسقا، وهو خلاف ظاهر الآية.

وأما السنة: فما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «**علامة المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا اؤتمن خان، وإذا وعد أخلف**»(١) وهو تصريح بأن من صدرت عنه هذه الخصال، منافق.

وأما المعقول: فهو أن من وقر الإيمان بالله -تعالى- في صدره، وصدق بوعده ووعيده، وثوابه على الطاعة، وعقابه على المعصية، وعلم أن عذاب لحظة من عذاب الآخرة، يزيد بأضعاف مضاعفة على نعيم الدنيا؛ فيعلم أنه لا يفعل لمقتضى نقيض ما يعلمه، فإذا رأينا شخصًا منهمكا على المعاصي، متماديا على ارتكاب حرمات الله -تعالى-؛ فنعلم أنه ما وقر الإيمان في صدره، وأنه غير مصدق بوعد الله، ووعيده؛ فلا يكون مؤمنا حقا، وإن كان متشبها بالمؤمنين؛ فيكون منافقا، وإن سلمنا أنه غير منافق ولكنه كافر. ويدل عليه النص من الكتاب، والسنة:-

أما الكتاب: فقوله تعالى:﴿ إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان: ٣] ومرتكب الكبيرة، ليس بشارك؛ فيكون كفورا.

---

(١) حديث صحيح: رواه مسلم (٥٨)، (٧٨/١)، والبخاري (٢١/١)، (٣٣)، والترمذي (٢٦٣١)، وأبو داود (٤٦٨٨)، والنسائي (٥٠٢٠)، (١١٦/٨، ١٧).

وبيان أنه غير شاكر، أن الشرك إما كثرة التحدث بنعم الله -تعالى- على ما قال الله -تعالى- ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾ [الضحى: ١١] وإما بإعمال الجوارح في طاعة الله -تعالى- على ما قال الله -تعالى- ﴿ ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ﴾ [سبأ: ١٣] معناه اعبدوني؛ ولتكن عبادتكم شكرا لي.

وأما الاعتراف بأن كل ما به من نعمة فمن الله على ما قال الله -تعالى- ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣] والمنهمك على المعاصي لا يكون شاكرا بأحد هذه الاعتبارات؛ فكان كافرا.

وأيضا قوله -تعالى- ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٩٧] وقوله تعالى: ﴿ وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ﴾ [سبأ: ١٧] ومرتكب الكبيرة مجازى؛ لما تقدم؛ فيكون كفورا، وقوله -تعالى- ﴿ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [طه: ٤٨] ومرتكب الكبيرة معذب؛ لما تقدم فيكون مكذبا، والمكذب كافر، وقوله -تعالى- ﴿ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [الليل: ١٤ - ١٦] ومرتكب الكبيرة ممن يصلى النار، فكان مكذبا، والمكذب كافر، وقوله -تعالى- ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴾ [المؤمنون: ١٠٣] إلى قوله: ﴿ أَلَمْ تَكُنْ ءَايَٰتِى تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴾ [المؤمنون: ١٠٥] ومرتكب الكبيرة ممن تخف موازينه، فيكون مكذبا والمكذب كافر، وقوله -تعالى- ﴿ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [النور: ٥٥] ووجه الاحتجاج به كما سبق في الآية الأولى.

وقوله -تعالى- ﴿ إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾

[يوسف: ٨٧] والفاسق ييأس من روح الله؛ فيكون كافرًا، إلى غير ذلك من الآيات التي سبق ذكرها.

وأما السنة: فقوله ﷺ: «**من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر**»(١). وقوله ﷺ: «**بين العبد والكفر ترك الصلاة**»(٢). وقوله ﷺ: «**من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديًا وإن شاء نصرانيا**»(٣). وقوله ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»(٤).

والجواب عن الآية الأولى: أنه ليس فيها، ما يدل على مذهب الخصم.

فإن مذهبه أن مرتكب الكبيرة حالة ارتكابه لها، منافق، والآية دالة على تعقب النفاق؛ لنقض العهد، وإخلاف الوعد، والمتعقب للشيء؛ لا يكون حالة وقوع الشيء، وقوله -تعالى- ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [التوبة: ٦٧] دليل على أن كل منافق فاسق، ولا ينعكس؛ فلا يلزم أن يكون كل فاسق منافقا.

قولهم: إنه ذكر الفاسقين بصيغة الجمع المعرف، وهي تحصر الخبر في المبتدأ، فهو مبني على وجوب صيغة العموم، وهو غير مسلم؛ على ما عرف من أصلنا.

وإن سلمنا أن صيغة الجمع المعرف للتعميم، غير أن الفسق ينقسم إلى: كامل: وهو فسق النفاق، وإلى ما هو دونه: كفسق غير النفاق.

وعند هذا: فيجب حمل الآية على الفسق الكامل، جمعا بينه، وبين ما ذكرناه من الأدلة ويكون تقدير الآية: ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [التوبة: ٦٧] بالفسق الكامل، وما ذكروه من الخبر؛ فقد قال علماء الأخبار:

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) تقدم تخريجه.
(٤) تقدم تخريجه.

إنما ورد في المنافقين في زمن النبي ﷺ ويجب الحمل عليه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة.

قولهم: إن من وقر الإيمان في صدره، لا يكون منهمكا على فعل المعاصي -ليس كذلك؛ فإنه لا يبعد ممن وقر الإيمان في صدره، وعلم أن عذاب لحظة من الآخرة يزيد على نعيم الدنيا، أن يقدم على المعصية اغترارا منه بما يتوقعه من كرم ربه، وعفوه وصفحه عنه وإقلاعه عن المعصية بالتوبة، والإنابة إلى الله -تعالى- على ما هو معلوم من حال كل عاص من المؤمنين؛ ويدل عليه: فعل الصغائر؛ فإنها وأن دلت على مخالفة أمر الله -تعالى- ونهيه، وتقديم اللذات العاجلة على طاعة الله تعالى، فلا تدل على أن فاعلها ليس بمؤمن بالإجماع، وليس ذلك إلا لما ذكرناه في فعل الكبيرة.

كيف..؟ وإن اسم النفاق مخصوص لمستبطن الكفر، ومظهر ضده بإجماع المسلمين، وهو مشتق من النافقاء، وهو جحر من جحر اليربوع في الأرض، قد أعده للخروج منه إذا أتى عليه من الجحرة الظاهرة، ومرتكب الكبيرة، غير مستبطن للكفر ولا معتقد لنقيض الحق؛ فلا يكون منافقا.

فإن قيل: قد روي عن عمر ﵁ أنه سأل حذيفة بن اليمان لما عرفه رسول الله ﷺ المنافقين وأسماءهم، وقال له: هل عدني رسول الله ﷺ في المنافقين ولو كان النفاق عبارة عن استبطان الكفر؛ فعمر ﵁ كان يعلم من نفسه أنه لم يكن مستبطنا للكفر، فكيف تشكك في نفسه؟

قلنا: إنما سأل عن ذلك نظرا إلى المآل، وخاتمة العمل على ما جرت به العادة من وجل الأولياء والصالحين من سوء العاقبة، وما جرى به القلم في السابقة، أما أن يكون ذلك لتشككه في حال نفسه، في الحالة الراهنة؛ فلا.

وأما ما ذكروه من النصوص: أما قوله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان: ٣] إنما يلزم أن لو لم يكن مرتكب

الكبيرة شاكرًا؛ وهو غير مسلم. ولا مانع مع ارتكابه الكبيرة أن يكون شاكرًا، بمعنى التحدث بنعم الله تعالى عليه، واعتقاده أن كل ما به من نعمة فمن الله، على ما ذكروه.

وأما باقي النصوص: فقد سبق جوابها فيما تقدم والله أعلم.

الفصل الرابع

في أن مخالف الحق من أهل القبلة هل هو كافر أم لا؟

وقبل النظر في تحقيق الحق، وإبطال الباطل من ذلك، لابد من الإشارة إلى فرق المخالفين، وأرباب المقالات من الملة الإسلامية، والتنبيه على مقالة كل فريق، وفي خلال ذلك يلوح الكفر من الإيمان.

فنقول: اعلم أن المسلمين كانوا عند وفاة النبي ﷺ ملة واحدة، وعلى عقيدة واحدة، غير من كان يبطن النفاق، ويظهر الوفاق - ثم نشأ الخلاف فيما بينهم.

أولا: في أمور اجتهادية، كان غرضهم منها، إقامة مراسم الشرع، وإدامة مناهج الدين، لا توجب إيمانا، ولا تكفيرا: وذلك كاختلافهم عند قول النبي ﷺ في مرض موته: «**آتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا ..**» حتى قال عمر ﵁ إن النبي ﷺ قد غيبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي ﷺ: «**قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع**» وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة، وقد قال النبي ﷺ «**جهزوا جيش أسامة لعن من تخلف عنه**» حتى قال قوم بوجوب الاتباع، وقال قوم بالتخلف، انتظارًا لما يكون حال رسول الله ﷺ في مرضه.

وكاختلافهم بعد ذلك في موته، حتى قال عمر ﵁: «**من قال إن محمدًا قد مات علوته بسيفي هذا، وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى ابن مريم**»، وقال أبو بكر ﵁ «**من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد إله محمد فإنه حي لا يموت**»(١)، وقرأ قوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ﴾ [آل عمران: ١٤٤]... الآية؛ فرجع القوم إلى قوله.

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٣/١٣٤١)، (٣٤٦٧).

وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة، أو المدينة، أو القدس، ثم في الإمامة حتى قال الأنصار للمهاجرين منا أمير، ومنكم أمير، ثم في حرمان الميراث عن النبي ﷺ فيما خلفه من فدك[(١)] ودعوى فاطمة لذلك، ودفعها عن الميراث بما روى عنه ﷺ أنه قال: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه، فهو صدقة**»[(٢)].

ثم بعد ذلك في قتال ما نعي الزكاة حتى قال عمر رضي الله عنه كيف نقاتلهم وقد قال النبي ﷺ «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم**»[(٣)] فقال أبو بكر رضي الله عنه «أليس قد قال: إلا بحقها ومن حقها إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، ثم قال: لو منعوني عقالا مما أدوه إلى النبي ﷺ لقاتلهم عليه، ولو بابنتي هاتين».

ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة.

ثم بعد ذلك في أمر الشورى، حتى استقر الأمر على عثمان.

ثم اختلافهم في قتل عثمان[(٤)]، واختلفوا في خلافة علي ومعاوية، وما جرى في وقعة الجمل، وصفين إلى غير ذلك.

ثم اختلافهم أيضا في بعض الأحكام الفرعية: كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الإخوة والأخوات، وعقل الأصابع، وديات الأسنان إلى غير ذلك من الأحكام، ولم يزل الأمر في الخلاف يتدرج إلى آخر أيام الصحابة

---

(١) فدك: قرية تقع شمال المدينة النبوية المنورة كانت من قرى اليهود قبل موقعة خيبر المجيدة.
وانظر: معجم البلدان للحموي (٣/٧٢)،
(٢) تقدم.
(٣) تقدم.
(٤) انظر التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان للمالقي - بتحقيقنا-ط دار الكتب العلمية - بيروت.

حتى ظهر معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، ويونس الأسواري، وخالفوا في القدر، ومنعوا من إضافة الخير والشر، إلى الله -تعالى- وإلى تقديره، ولم يزل الخلاف يتشعب، والآراء تختلف، حتى تفرق الإسلام، وأرباب المقالات فيه، إلى ثلاث وسبعين فرقة، وكان ذلك من معجزات النبي ﷺ حيث وقع ما اخبر به قبل وقوعه حيث قال ﷺ «**افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة**»، قالوا يا رسول الله: من الملة الواحدة التي تنقلت قال: «**ما أنا عليه وأصحابي**».

والوجه في تفصيل هذه الفرقة أن تقول:

أما كبار الفرق الإسلامية فثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، والفرق الناجية.

أما المعتزلة(١):

ويسمون أنفسهم أصحاب العدل، ويلقبون بالقدرية

أما تسميتهم معتزلة: فلاعتزال أصلهم- وهو واصل بن عطاء- عن مجلس الحسن البصري، وتفرده بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن، ولا كافر، وإثباته للمترلة بين المترلتين.

وأما تسميتهم: أصحاب العدل: فلاتفاقهم على أن الله تعالى لا يفعل

---

(١) المعتزلة هم الواضعون لدعائم علم الكلام الإسلامي فهم تأسس وبجهودهم تطورت موضوعاته، بما أضافوا إليه من مباحث جديدة، أثرت موضوعاته، وكان لهم دورًا رئيسيًا في تطويره، وصياغة مشكلاته ومعالجتها معالجة جديدة جادة هي أقرب إلى روح التفلسف.

وانظر: الفرق بين الفرق (ص١١٧)، والملل والنحل (١/١٤٦)، والبداية والنهاية (١/٦٨) ونشأة الفكر الفلسفي للنشار (ص٨٨)، ومقالات الإسلاميين (١/٢٣٥) وشرح عقيدة السفاريني (ص٢٣١، ٢٣٢).

إلا الصلاح، والخير، ووجوب رعاية الحكمة في أفعاله، وسموا ذلك عدلا.

وأما تسميتهم بالقدرية: فلإسنادهم أفعال المختارين إلى قدرهم، ومنعهم من إضافتها إلى قدرة الله -تعالى- وقد قال ﷺ «**القدرية مجوس هذه الأمة**» وقال ﷺ «**القدرية خصماء الله في القدر**» وربما زعموا أن القدرى هو من يقول القدر خيره، وشره من الله تعالى، هربا من شنيع هذه الوصمة، وهو بعيد، فإنه عليه الصلاة والسلام وصف القدرية بأنهم «**خصماء الله**» ولا خصومة في حق من يقول بالتسليم، والرضا، والتوكل، وإحالة الأمور كلها على القدر المحتوم.

وقد اتفقوا على أن القدم أخص وصف الإله تعالى، وعلى نفي الصفات القديمة عن ذاته، وأن كلامه محدث مخلوق من حرف وصوف، وأنه غير مرئي بالأبصار في الآخوة، وأنه يجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله، وعلى التحسين والتقبيح العقلي، وعلى أن العبد إذا خرج من الدنيا مطيعا تائبا استحق الثواب وجوبا، إن خرج مرتكب الكبيرة من الدنيا من غير توبة استحق الخلود في النار، على ما سبق.

كل ذلك وإبطاله في مواضعه، ثم افترقوا بعد ذلك عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا.

الفرقة الأولى: الواصلية:

أصحاب واصل بن عطاء الغزال، قالوا بنفي صفات الباري -تعالى- وبالقدر وامتناع إضافة الشر إلى أفعال الله -تعالى- وبالمترلة بين الزمنلتين، والحكم بتخطئة أحد الفريقين وتفسيقه لا بعينه من عثمان، وقاتليه، وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا، ولا كافرا؛ لأن أحد الفريقين فاسق عندهم لا بعينه، والفاسق ليس مؤمنا عندهم، ولا كافرا، وجوزا أن يكون عثمان مخلدًا في النار، وكذلك الحكم في علي ومقاتليه في وقعة الجمل، وصفين، وحكموا

بأن عليا، وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل، لا تقبل شهادتهم، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين.

الفرقة الثانية: العمروية (١):

أصحاب عمرو بن عبيد ومذهبهم كمذهب الواصلية، إلا أنهم فسقوا الفريقين معا.

الفرقة الثالثة: الهذلية(٢):

أصحاب أبي الهذيل العلاف، ومن مذهبهم فناء مقدورات الله تعالى، وأن أهل الخلدين يصيرون إلى سكون دائم، ثم خمود، لا يقدر الله -تعالى- في تلك الحالة على شيء ولا أهل الخلدين - مع صحة عقولهم- يقدرون على شيء. ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل، جهمي الآخرة، وأن الله -تعالى- عالم بعلم هو ذاته، وأنه قادر بقدرة هي ذاته، وأنه مريد بإرادة لا محل لها، وأن بعض كلام الله -تعالى- لا محل له وهو قوله: كن، وبعضه في محل: كالأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، وأن إرادته -تعالى- غير المراد، وأن الحجة لا تقوم -فيما غاب- إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر، وكل هذه القواعد قد أبطلناها فيما تقدم.

الفرقة الرابعة: النظامية(٣):

أصحاب إبراهيم بن سيار النظام. ومن مذهبهم أن الله -تعالى- لا يوصف بالقدرة على الشرور، وأنه لا يقدر أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه، ولا أن يزيد في عذاب أهل النار شيئًا، ولا ينقص منه، وكذلك نعيم أهل الجنة، وأن معنى كون البارئ مريدًا لأفعاله، انه خالقها،

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٢٠) والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص٢٩) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٤١).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٢١).

(٣) انظر: الملل والنحل (١/٥٣).

ولأفعال العباد، أنه أمر بها، وأن الإنسان في الحقيقة الروح، والبدن آلتها، وأن الطعوم، والأرانيج، والأصوات، والألوان أجسام، وأن الجوهر مؤلف من الأعراض، وأن العلم مثل الجهل، والكفر مثل الإيمان، وأن الله -تعالى- خلق جميع المخلوقات دفعة واحدة، وأنه لم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده وإنما التقدم والتأخر في الكمون، والظهور، وأن نظم القرآن ليس بمعجز، وأن العباد قادرون على الإتيان بمثل القرآن وأفصح منه، وأن التواتر الذي لا يحصى عددا يجوز أن يكون كذبا، وأن الإجماع، والقياس ليس بحجة.

وقالوا بالطفرة. والميل إلى الرفض، وأن الإمامة لا تكون إلا بالنص، وأن النبي ﷺ نص على علي غير أن عمر كتم ذلك. وأن من خان فيما دون الزكاة، أو ظلم به أنه لا يفسق، وكل هذه الأقاويل فقد سبق إبطالها.

وقولهم: إن الإمامة لا تثبت بغير النص فسيأتي إبطاله.

وقولهم: إن من خان فيما دون نصاب الزكاة لا يكون فاسقا؛ فهو خلاف الإجماع.

الفرقة الخامسة: الأسوارية [1]:

أصحاب الأسواري ومذهبهم كمذهب النظامية، وزادوا عليهم بأن الله -تعالى- لا يقدر على ما علم أنه لا يفعله، أو أخبر انه لا يفعله، وأن الإنساني قادر عليه وما زادوا به؛ فقد بينا أن حاصل الخلاف فيه راجع إلى العبارة دون المعنى.

الفرقة السادسة: الإسكافية [2]:

أصحاب أبي جعفر الإسكافي: ومن مذهبهم أن الله -تعالى- لا يقدر على ظلم العقلاء، وإنما يقدر على ظلم الأطفال، والمجانين، وهو مبني على

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٥١).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٦٩).

تصور الظلم منه؛ وقد أبطلناه فيما تقدم.

الفرقة السابعة: الجعفرية [1]:

وهم أصحاب جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وافقوا الإسكافية. وزاد جعفر بن مبشر بأن قال في فساق الأمة: هم شر من الزنادقة، والمجوس، وأن إجماع الأمة على حد شارب الخمر كان خطأ، وأن سارق حبة واحدة منخلع عن الإيمان وهذا أيضًا مما سبق إبطاله.

الفرقة الثامنة: البشرية [2]:

أصحاب بشر بن المعتمر ومن مذهبهم أن الألوان، والطعوم، والإدراكات، وغير ذلك من الأعراض، يجوز أن تقع متولدة في الجسم من فعل الغير، وأن الاستطاعة هي سلامة البنية، وصحة الجوارح، وتعريها عن الآفات، وقد سبق إبطال ذلك، وقالوا أيضًا إن الله -تعالى- قادر على تعذيب الطفل ظلمًا له، وأنه لو فعل ذلك؛ لكان الطفل عاقلا، بالغا، عاصيا، مستحقا للعقاب، وكأنه يقول إن الله -تعالى- يقدر أن يظلم، ولو ظلم لكان عادلا؛ وهو في غاية التناقض.

الفرقة التاسعة: المردارية [3]:

أصحاب عيسى بن صبيح المكني بأبي موسى المردار وهو تلميذ بشر بن المعتمر، ومن مذهبهم أن الله تعالى قادر أن يكذب ويظلم، ولو كذب وظلم، لكان إلها كاذبا وظالما تعالى الله وتقدست ذاته العلية عما يقولون علوا كبيرًا وأنه يجوز وقوع فعل من فاعلين بطريق التولد.

وأن الناس قادرون على مثل القرآن، وأحسن منه نظما، وأن من لابس

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٦٧).

(٢) انظر الفرق بين الفرق (ص١٥٦)، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص٢٨).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٦٤).

السلطان، كافر لا يرث، ولا يورث منه وأن من قال برؤية الله -تعالى- وأن أفعال العباد مخلوقة لله -تعالى؛ كافر؛ وكل ذلك باطل بما سبق.

الفرقة العاشرة: الهشامية[1]:

أصحاب هشام بن عمر الفوطي ومن مذهبهم الامتناع من إطلاق اسم الوكيل على الله -تعالى-، وهو خلاف نص القرآن؛ لظنهم أن الوكيل يستدعي موكلا، وليس كذلك بل الوكيل بمعنى الحفيظ، ومنه قوله تعالى: ﴿ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾ [الأنعام: ٦٦]، حفيظ والامتناع من طلاق القول بأن الله -تعالى- ألف بين قلوب المؤمنين، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ﴾ [الأنفال: ٦٣]، وأن الأعراض لا تدل على الله -تعالى-، ولا على أحد من رسله، ويلزمه على ذلك أن فلق البحر، وقلب العصا حية، وإحياء الموتى، لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده، وانه لا دلالة في القرآن، على حكم من الحلال، والحرام؛ وهو محال، مخالف للدليل، والإجماع.

وقالوا أيضًا:إن الإمامة لا تنعقد في حالة الاختلاف؛ بل في حال الوفاق، وأن عليا لم تنعقد إمامته لوقوع العقد معه حالة الاختلاف؛ وهو خلاف الإجماع، وأن الجنة، والنار غير مخلوقين الآن، وقد أبطلناه، وإنكار حصار عثمان، وقتله بالغيلة، وهو ما شوهد ونقل، وأن من افتتح الصلاة بشروطها، ثم أفسدها في آخرها، كان أول صلاته معصية، ومنهيا عنها؛ وهو خلاف الإجماع.

الفرقة الحادية عشرة: الصالحية[2]:

أصحاب الصالحي، ومن مذهبهم جواز وجود العلم، والقدرة، والإرادة،

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٥٩)

(٢) انظر الملل والنحل (١/١٤٥).

والسمع والبصر في الميت، ويلزمهم من ذلك جواز أن يكون الناس أمواتًا، مع هذه الصفات، وأن لا يكون الله -تعالى- حيا أيضًا وأنه يجوز خلو الجواهر عن الأعراض.

الفرقة الثانية عشرة: الحابطية[1]:

أصحاب احمد بن حابط من أصحاب النظام، ومن مذهبهم أن للعالم إلهين خالقين. أحدهما قديم، الآخر محدث، وأن المسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة، وأنه المراد بقوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر: ٢٢] وأنه الذي يأتي في ظلل من الغمام؛ وهو المعنى بقوله ﷺ: «**إن الله خلق آدم على صورته**»، وبقوله: «**يضع الجبار قدمه في النار**»، وأنه إنما سمي المسيح؛ لأنه أدرع الجسم اللحماني، وأحدثه، وهؤلاء كفار مشركون، لاتخاذهم إلها غير الله -تعالى، وقد أقمنا الدلالة على إبطال قولهم، فيما تقدم.

الفرقة الثالثة عشرة: الحدثية[2]:

أصحاب فضل الحدثي ومذهبهم كمذهب الحابطية، إلا أنه زادوا عليهم بالقول بالتناسخ وأن الحيوان جنس واحد متحمل التكليف، وهؤلاء أيضًا كفار مشركون؛ لإشراكم، وقولهم بالتناسخ وقد أبطلناه.

وقولهم: بأن كل حيوان مكلف مع عدم الفهم فمخالف للعقل، وما جاءت بالرسل، وإجماع المسلمين.

الفرقة الرابعة عشرة: المعمرية[3]:

أصحاب معمر بن عباد السلمي، ومن مذاهبهم أن الله تعالى- لم يخلق شيئًا غير الأجسام، ويلزمهم أن لا يكون الله -تعالى- محييا، ولا مميتا؛ إذ

---

(١) انظر: الانتصار للخياط (ص٢١٨).

(٢) انظر: الانتصار (ص٢١٨).

(٣) انظر الملل والنحل (١/٦٥).

الحياة، والموت عرضان، والبارئ -تعالى- غير خالق لشيء من الأعراض، ويلزمهم: على ذلك، أن لا يكون لله -تعالى- كلام؛ لأن المتكلم، إما من فعل الكلام، أو بمعنى أنه قام به كلام، والرب تعالى ليس - عند هؤلاء متكلما بمعنى قيام الكلام به؛ إذ لا صفة له تزيد على ذاته عندهم ولا متكلما بمعنى أنه فاعل الكلام، إذ الكلام عرض والعرض غير مقدور للرب -تعالى- على أصلهم، وإن قالوا إن الكلام جسم، فقد أبطلوا قولهم أنه أحدثه في محل؛ إذ الجسم لا يقوم بالجسم؛ ويلزم على ذلك أن لا يكون الرب -تعالى- آمرًا، ولا ناهيًا، ولا ثم شريعة أصلا.

ومن مذهبهم: أن الأعراض لا نهاية لها في كل نوع، وأن النفس شيء معلوم عالم، قادر، مريد، مختار، ليس بمتحيز، ولا حالا في المتحيز.

وأن الله -تعالى- ليس بقديم؛ لأن القدم مشعر بالتقادم الزمني، والبارئ -تعالى- ليس بزمني، وأن البارئ -تعالى- لا يعلم نفسه؛ لأن العالم يستدعي أن يكون غير المعلوم؛ وكل ذلك فقد أبطلناه.

وأن الإنسان لا فعل له غير الإرادة؛ لأن باقي الأعراض من فعل الجسم ويلزمهم على ذلك أن لا يكون أحد من الناس مصليا، ولا حاجا، ولا معتمرا، ولا زانيا ولا سارقا؛ وكل ذلك كفر، وضلالة.

الفرقة الخامسة عشرة: الثمامية[1]:

أصحاب ثُمامة بن الأشرس النميري، ومن مذهبهم أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، وأن المعرفة متولدة عن النظر، وأنها واجبة قبل ورود السمع، وأن اليهود، والنصارى، والمجوس، والزنادقة، يصيرون في الآخرة ترابا، ولا يدخلون جنة ولا نارًا، وكذلك حكمهم في البهائم، وأطفال المؤمنين.

وأن الاستطاعة سلامة الجوارح عن الآفات، وأن من لا يعلم خالقه من

---

(١) أنظر: الفرق بين الفرق (ص١٧٢).

الكفار؛ فهو معذور، وأن المعارف كلها ضرورية، ولا فعل للإنسان غير الإرادة، وما عداها فهو حادث، ولا محدث له، وإن العالم من فعل الله -تعالى- بطبعه.

وما ذكروه من أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها؛ وأن المعرفة متولدة عن النظر؛ فمبنى على القول بالتولد؛ وقد أبطلناه، وأبطلنا أيضًا القول بالوجوب قبل ورود الشرع.

وقولهم: إن الكفار لا يدخلون جنة، ولا نارا، فهو أيضًا خلاف إجماع السلف وما وردت به النصوص من تعذيب الكفار، وخلودهم في النار، وما ذكروه في الاستطاعة؛ فقد أبطلناه أيضًا.

وقولهم: إن من لا يعلم خالقه؛ فهو معذور؛ فسيأتي إبطاله.

وقولهم: بحدوث حوادث لا محدث لها، وأن العالم من فعل الله -تعالى- بطبعه؛ فقد أبطلناه.

الفرقة السادسة عشرة: الخياطية[1]:

أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط ومن مذهبهم، القول بالقدر وتسمية المعدوم شيئًا، وجوهرا، أو عرضا، وأن معنى كون الرب -تعالى- مريدا، أنه قادر غير مكره، ولا كاره، وإن قيل له إنه مريد لأفعال نفسه، فمعناه أنه خالق لها، ولأفعال العباد أنه آمر بها.

وأن معنى كون الرب سميعا، وبصيرًا، أنه عالم بالمسموعات، والمبصرات، وأن معنى كون الرب -تعالى- يرى ذاته، وغيره؛ أنه يعلم ذاته وغيره؛ وكل ذلك فقد سبق إبطاله.

الفرقة السابعة عشرة: الجاحظية[2]:

أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ ومن مذهبهم أن المعارف كلها ضرورية، وإنكار أصل الإرادة شاهد، وأنه لا معنى للمريد غير كونه غير

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٧٩).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٧٥).

ساه عما يفعله، وإن الإرادة المتعلقة بفعل الغير، هي ميل النفس إليه، وأن الأجسام ذوات طبائع، والقول باستحالة عدم الجواهر، وأن الله -تعالى- لا يخلد أحدا في النار، ولا يدخله إليها؛ بل النار هي التي تجتذب أهلها إلى نفسها، والقول بالقدر، ونسبة الخير والشر إلى فعل العبد، ونفي الصفات، وأن القرآن جسد يجوز أن ينقلب مرة رجلا، ومرة حيوانا، وكل ذلك أيضًا، مما سبق إبطاله.

الفرقة الثامنة عشرة: الكعبية[1]:

أصحاب أبي القاسم الكعبي، ومن مذهبهم أن جميع أفعال الرب -تعالى- واقعة منه من غير إرادة منه لها، وأن الله -تعالى- لا يرى نفسه إلا على معنى علمه بما يراه، وأنه لا معنى لإدراكه الأشياء، غير علمه بها؛ وذلك كله أيضًا باطل بما سبق.

الفرقة التاسعة عشرة: الجبائية[2]:

أصحاب أبي علي، الجبائي، ومن مذهبهم: إثبات إرادة حادثة لا في محل، يكون الباريء -تعالى- بها مريدا، وفناء لا في محل عند إرادة فناء العالم، وأن الله -تعالى- متكلم بكلام يخلقه الله تعالى- في محل هو حروف وأصوات، وأن المتكلم من فعل الكلام، لا من قام به الكلام، وأن الله -تعالى- لا يرى في الدار الآخرة بالأبصار، وأن العبد خالق لفعله، وأن الخير، والشر من أفعاله مضاف إليه، وأن الاستطاعة قدرة زائدة على سلامة البنية قبل الفعل.

وأنه يجب على الله -تعالى- ثواب المطيع، وعقاب العاصي عقلا، وإن كان التأقيت، والتخليد لا يعرف بغير السمع.

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص١٧٩، ١٨٠).
(٢) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي (ص١٨٣).

وأن الإيمان عبارة عن خصال الخير.

وأن مرتكب الكبيرة يسمى فاسقا، لا مؤمنا ولا كافرا، وإن مات من غير توبة؛ فهو مخلد في النار.

واتفقوا على إنكار كرامات الأولياء، وأنه يجب عليه إكمال عقول الخلق، وتهيئة أسباب التكليف إذا كلفهم، وأن الأنبياء معصومون.

وهذا كله مما اتفق عليه الجبائية والبهشمية

وانفردت الجبائية بان الباريء -تعالى- عالم لذاته من غير إيجاد صفة هي علم أو حال توجب كونه عالم وأن معنى كون الباري- تعالى- سميعًا بصيرًا، أنه حي لا آفة به، وانه يجوز الآلام، لمجرد العوض؛ وذلك كله فقد سبق إبطاله.

الفرقة العشرون: البهشمية[1]:

أصحاب أبي هاشم بن الجُبائي، وقد انفردوا بمسائل منها: استحقاق الذم، والعقاب من غير معصية، وهو خلاف الحكمة، والإجماع.

وأن التوبة عن كبيرة لا تصح مع الإصرار على غيرها، مع علمه بقبح ما أصر عليه، وذلك يوجب أن لا يصح إسلام الكافر مع إصراره على أدنى مظلمة ظلمها، وأن التوبة عن الذنب لا تصح ممن لها يقدر على مثل ذلك الذنب الذي تاب عنه حتى أن الكاذب لو تاب عن الكذب بعد أن صار أخرسا والزاني لو تاب عن الزنى بعد الجب أو العنة، لا تصح توبته، وهو خلاف قوله ﷺ: **«التائب من الذنب كمن لا ذنب له»**.

وأنه يمتنع تعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل، ويلزمهم على ذلك الشك في نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار؛ إذ هو غير معلوم بعلم واحد، ولا بعلوم غير متناهية.

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٨٤)، والملل والنحل (١/٧٨).

وأجمعوا على إثبات أحوال لله -تعالى- غير معلومة، ولا مجهولة، ولا قديمة، ولا محدثة، وهو تناقض، فإنه لا معنى لكون الشيء مجهولا، إلا أنه غير معلوم، ولا معنى لكون الشيء حادثًا، إلا أنه ليس قديما -كيف؟ وإن إثبات حالة لله -تعالى- وهي غير معلومة، مما لا سبيل إليه.

وأما الشيعة(١):

فاثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا، وقد انقسموا في الأصل إلى ثلاث فرق: (غلاة - وزيدية - وإمامية).

أما الغلاة: فقد افترقوا ثماني عشرة فرقة.

الفرقة الأولى: السبائية(٢):

أصحاب عبد الله بن سبأ قال لعلي: أنت الإله حتى نفاه إلى المدائن فلما قتل علي، زعم ابن سبأ أن عليا، لم يمت، وفيه الجزء الإلهي، وأن ابن ملجم. إنما قتل شيطانا، تصور بصورة علي، وأنه في السحاب، وأن الرعد صوته، والبرق سوطه، وأنه يترل إلى الأرض بعد هذا ويملؤها عدلا، ولهذا فإن هذه الطائفة إذا سمعوا صوت الرعد قالوا: عليك السلام يا أمير المؤمنين، ولا يخفى كفر هذه الطائفة لإضافتها الألوهية إلى علي.

ثم يقال لهم إن كان علي حيا، وأن ابن ملجم لم يقتل إلا شيطانا؛ فقاتل الشيطان محمود، لا مذموم، ملعون.

الفرقة الثانية: الكاملية(٣):

أصحاب أبي كامل كفروا الصحابة بتركهم بيعة علي، وكفروا عليا بتركه طلب الحق، وإظهاره وهم قائلون بالتناسخ وإن الإمامة نور تتناسخ من

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٦٩)، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص٥٠) والتبصير (ص٧).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (ص٢٣٣).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق (ص٥٤).

شخص إلى شخص، وأن ذلك النور قد يكون في شخص نبوة، وفي شخص إمامة.

الفرقة الثالثة: البيانية[(١)]:

أصحاب بيان بن سمعان التميمي، زعموا أن الإله -تعالى- على صورة إنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه، لقوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨]. وأن روح الإله تعالى- حلت في علي، ثم بعده في ابنه محمد بن الحنفية، ثم بعده في ابنه أبي هاشم ثم بعده، في بيان.

وهذه الطائفة كافرة؛ لقولهم إن بعض الإله يهلك، ودعوى ألوهية علي، وابنه، وابن ابنه، وألوهية بيان.

الفرقة الرابعة: المغيرية[(٢)]:

أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي، زعموا أن الله -تعالى- جسم، وان صورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة، وأنه لما أراد خلق العالم تكلم بالاسم الأعظم فطار، فوقع تاجًا على رأسه، ثم إنه كتب على كفه أعمال الدنيا، فغضب من المعاصي، حتى عرق، فاجتمع من عرقه بحران، أحدهما ملح مظلم، والثاني عذب نير، ثم اطلع في البحر النير، فأبصر ظله، فانتزع عين ظله وخلق منها الشمس، والقمر، وأفنى باقي ظله، وقال لا ينبغي أن يكون معي إله غيري، ثم إنه خلق الخلق كله من البحرين، الكفر، من البحر المظلم، والإيمان، من البحر النير، ثم أرسل إلى الناس محمدًا وهم ضلال.

ثم عرض الأمانة على السموات، والأرض، والجبال وهي أن يمنعن عليها من الإمامة، فأبين ذلك، ثم عرض على الناس فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (٢٣٦).

(٢) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٣٨).

أن يتحمل منعه من ذلك وضمن له أن يعينه على الغدر به بشرط أن يجعل له الخلافة من بعده؛ فقبل منه، وأقدما على المنع متظاهرين عليه، وذلك قوله -تعالى- ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] يعني أبا بكر.

وزعم هؤلاء أن قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَـٰنِ ٱكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّنكَ﴾ [الحشر: ١٦] نزل في أبي بكر، وعمر.

وهؤلاء يزعمون أن الإمام المنتظر محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وأنه حي لم يمت، وهو مقيم في جبال حاجر إلى أن يؤمر بخروجه. ومنهم من يقول: إن الإمام المنتظر هو المغيرة. وطريق الرد عليهم، ما سبق في الرد عل المشبهة.

الفرقة الخامسة: الجناحية[(١)]:

أصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين. يزعمون أن الأرواح تتناسخ وأن روح الإله -تعالى- كانت في آدم، ثم في شيث، ثم صارت إلى الأنبياء، والأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة من بعده، ثم صارت إلى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر، وأنه حي لم يمت، بجبل من جبال أصفهان، وكفروا بالقيامة، واستحلوا المحرمات من الخمر، والميتة، وغيرهما.

وهؤلاء أيضًا كفار، لدعواهم بإلهية آدم، وغيره، واستحلالهم المحرمات من غير شبهة.

الفرقة السادسة: المنصورية[(٢)]:

أصحاب أبي منصور العجلي يزعمون أن الإمامة صارت إلى أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وأنه عرج به إلى السماء وأن

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢٥٥)، ويقال لهم: الغرابية، والتبصير في الدين (٧٣).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (ص٢٤٣)، ومقالات الإسلامين (١/ ٧٤، ٧٥).

معبوده مسح بيده على رأسه، وقال له: يا بني اذهب فبلغ عني .. ثم أنزله إلى الأرض، وأنه الكسف الساقط من السماء، وأنه المراد من قوله تعالى: ﴿ وَإِن يَرَوۡاْ كِسۡفٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطٗا يَقُولُواْ سَحَابٞ مَّرۡكُومٞ ﴾ [الطور: ٤٤].

وزعموا أيضًا أن الرسل لا تنقطع أبدا، وكفروا بالجنة والنار، وأحلو المحرمات، وأسقطوا الفرائض.

وزعموا أن الجنة رجل أمرنا بموالاته، وهو الإمام، وان النار رجل أمرنا بمعصيته، وهو معاند للإمام كأبي بكر وعمر وغيرهما وأن الفرائض رجال أمرنا بموالاهم، والمحرمات رجال أمرنا بمعصيتهم.

وهؤلاء أيضًا كفار؛ لاستحلالهم المحرمات ورفض الفرائض من غير شبهة.

الفرقة السابعة: الخطابية:

أصحاب أبي الخطاب الأسدي، زعموا أن الأئمة أنبياء، وأن أبا الخطاب كان نبيا وأن الأنبياء فرضوا على الناس طاعته.

ثم زادوا، وزعموا أن الأئمة آلهة، وأن أبناء الحسن، والحسين أبناء الله وأحباؤه، وأن جعفر إله، إلا أن أبا الخطاب أفضل منه، ومن علي بن أبي طالب، ويستحلون شهادة الزور لموافقيهم، على مخالفيهم، ثم افترق هؤلاء بعد قتل أبي الخطاب.

فمنهم من قال: الإمام بعد أبي الخطاب معمر، وعبدوه كما عبدوا أبا الخطاب وزعموا أن الجنة ما ينالهم في الدنيا من خير، ونعيم، وان النار ما يصيبهم في الدنيا من المشاق والهموم، واستباحوا المحرمات وترك الفرائض.

ومنهم من قال: الإمام بعد أبي الخطاب بزيغ، وأن كل مؤمن يوحى إليه تمسكا بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفۡسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِ ﴾[آل عمران: ١٤٥] أي بوحي من الله، وزعموا أن منهم من هو خير من جبريل، وميكائيل، وأنهم

لا يموتون، وأن الواحد منهم إذا بلغ إلى النهاية ارتفع إلى الملكوت.

ومنهم من قال: الإمام بعد أبي الخطاب عمر بن بيان العجلي، إلا أنهم اعترفوا بأنهم يموتون، ولا شك في كفر الخطابية؛ لجعلهم الأئمة آلهة، واستباحتهم المحرمات وترك الفرائض.

الفرقة الثامنة: الغرابية[1]:

الذين قالوا إن عليا كان أشبه بمحمد من الغراب بالغراب والذباب، بالذباب وأن الله تعالى- بعث جبريل إلى علي، فغلط، وأدى الرسالة إلى محمد، لمشابهته به، ولذلك يلعنون صاحب الريش: أي جبريل، وقد قال شاعرهم:

غلط الأمين فجازها عن حيدر

وهؤلاء مما يجب تكفيرهم؛ لإنكار نبوة محمد ﷺ وأنه لم يكن رسولا عن الله تعالى- في نفس الأمر.

الفرقة التاسعة: الذمية[2]:

وإنما لقبوا بذلك؛ لأنهم يرون ذم محمد ﷺ، ويزعمون أن عليا إله، وأنه بعث محمدًا ليدعو إليه؛ فادعى الأمر لنفسه.

ومنهم من قال بألوهية محمد، وعلي، إلا أن منهم من يقدم عليا في أحكام الألوهية.

ومنهم من يقدم محمدًا، ومنهم من قال بألوهية خمسة أشخاص، وهم أصحاب العباء: محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، وأن خمستهم شيء واحد، وأن الروح حالة فيهم بالسوية، ولا فضل لواحد على الآخر،

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (٢٥٠، ٢٥١)، التبصير في الدين (ص٧٤، ٧٥) والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص٤١).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (ص٢٥١)، والملل والنحل (١/١٧٥).

و لم يسموا فاطمة بالتأنيث؛ بل فاطم، ولذلك قال شاعرهم:

توليت بعد الله في الدين نبيًا وسبطين وشيخا وفاطما

وهؤلاء كفار؛ لاتخاذهم عليا إلها.

الفرقة العاشرة: الهشامية(١):

أصحاب الهشاميين: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي.

اتفقوا على أن الله -تعالى- جسم ذو حد، ونهاية.

غير أن هشام بن الحكم زعم: أن الله -تعالى- طويل عريض، عميق، وأن طوله وعرضه، وعمقه، متساو، وأنه كالسبيكة الصافية يتلألأ، من كل جانب. وزعم أن الله تعالى له لون، وطعم، ورائحة، ومجسه، وليست هذه الصفات غيره، وأنه يتحرك ويسكن، ويقوم، ويقعد. وأن بين الله -تعالى- والأجسام مشابهة، لولاها لما دلت عليه، وأنه يعلم ما تحت الثرى، بالشعاع المنفصل عنه المتصل بما تحت الثرى.

وحكى أن الله -تعالى- سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه مماس للعرش على وجه لا يفضل أحدهما على الآخر، وأنه مريد للأشياء: وإرادته حركة ليست عينه ولا غيره، وأنه لا يعلم الأشياء قبل كونها؛ بل بعد كونها بعلم لا يوصف بكونه قديما، ولا حادثا؛ لأنه صفة والصفة لا توصف، وأنه متكلم بكلام هو صفته، ولا يوصف بكونه مخلوقا، ولا غير مخلوق.

وزعم أن الأعراض لا دلالة لها على الله -تعالى-، وأن الأئمة معصومون والأنبياء غير معصومين؛ لأن النبي ﷺ يوحى إليه بمعصيته؛ فيتوب؛ بخلاف الإمام فإنه لا يوحى إليه؛ فوجب أن يكون معصوما.

وأما هشام بن سالم فزعم أن الله -تعالى- على صورة الإنسان، وله حواس خمس ويد، ورجل، وأنف، وأذن، وعين، وفم، ووفرة سوداء، ونصفه الأعلى

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص٧٠)، والتبصير في الدين (ص٢٤).

مجوف، والأسفل مصمت إلا أنه ليس لحما، ودما، وقد سبق إبطال ذلك كله.

الفرقة الحادية عشرة: الزرارية:

أصحاب زرارة بن أعين، قالوا: بحدوث صفات الله -تعالى- من علمه، وقدرته، وحياته، وسمعه، وبصره، وأنه لم يكن قبل هذه الصفات حيا، ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا. وهو أيضًا باطل بما سبق.

الفرقة الثانية عشرة: اليونسية:

أصحاب يونس بن عبد الرحمن القمي، يزعمون أن الله- تعالى- على عرشه تحمله الملائكة وهو أقوى منها كالكركي تحمله رجلاه وهو أقوى منهما وذلك يدل على احتياج الرب- تعالى- إلى غيره من مخلوقاته وهو باطل بما سبق من استغنائه المطلق

الفرقة الثالثة عشرة: الشيطانية:

أصحاب محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق يزعمون: أن الله – تعالى- نور غير جسماني؛ لكنه على صورة إنسان، وأنه لا يعلم الأشياء إلا بعد تكونها؛ وقد أبطلناه.

الفرقة الرابعة عشرة: الرزامية[1]:

وهم الذين ساقوا الإمامة إلى محمد بن الحنفية، ثم إلى ابنه ثم، إلى علي بن عبد الله بن العباس، ثم ساقوها في ولدها إلى المنصور، ثم ادعوا حلول الإله تعالى- في أبي مسلم وأنه لم يقتل، واستحلوا المحارم. ومنهم من ادعى الإلهية في المقنع، وهؤلاء أيضًا كفرة بدعواهم حلول الإله في غيره.

الفرقة الخامسة عشرة: المفوضة[2]:

زعموا أن الله تعالى- خلق محمدًا ﷺ أولا وفوض إليه خلق الدنيا، وإنه

---

(١) انظر: الملل والنحل (ص١٥٣) والفرق بين الفرق (ص٢٥٦).

(٢) ينسبون إلى التفويض، وقد يسمون السحائبية، وشيخهم مجهول الاسم وانظر: مقالات الإسلاميين (١/٨٨)، والفرق بين الفرق (ص٢٥١)، والتبصير (٧٥).

الخلاق لها، بما فيها.

ومنهم من قال مثل هذه المقالة، في علي كرم الله وجهه؛ وهو باطل بما بيناه من امتناع وجود خالق غير الله -تعالى.

الفرقة السادسة عشرة: البدائية(١):

الذين جوزوا البداء على الله -تعالى- وأنه يريد الشيء ثم يبدو له ويظهر له ما لم يكن ظهر له أولا؛ فإنه لا معنى للبداء إلا هذا، ومنه يقال بدا لنا سور المدينة: أي ظهر- بعد أن لم يكن ظاهرا، وقال الشاعر:

ولما بدا لي أنها لا تحبني وأن هواها ليس عني بمنجلي

أي ظهر لي أنها لا تحبني بعد أن لم يكن ظاهر، ويلزم منه أن يكون الرب -تعالى- جاهلا بعواقب الأمور؛ وقد أبطلناه.

الفرقة السابعة عشرة: النصيرية والإسحاقية(٢):

وقد ذكرنا مذهبهم في مسألة استحالة حلول ذات الإله -تعالى- وصفته في محل وأبطلناه.

الفرقة الثامنة عشرة: الإسماعيلية (٣) ولهم ألقاب سبعة:

الباطنية(٤)، والقرامطة، والخرمية، والسبعية، والبابكية، والمحمرة، والإسماعيلية

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (ص١١٣).

(٢) انظر في شأن هذه الفرقة: مقالات الإسلاميين (١/٨٣، ٨٦)، والفرق بين الفرق (٢٥٢، ٢٥٦)، والملل والنحل (١/١٨٨، ١٩٠)، والبرهان (٣٧) ومجموعة فتاوي ابن تيمية (٣٥/١٤٥، ١٦٢)، وطائفة النصيرية د. سليمان الحلبي.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١/١٠١)، والفرق بين الفرق (٦٢، ٦٤)، والملل والنحل (١/١٦٧) (١٩١).

(٤) انظر: التبصير في الدين (ص٨٣)، وكشف أسرار الباطنية لمحمد بن مالك اليماني. وفضائح الباطنية لحجة الإسلام الغزالي، ومشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ليحيى بن حمزة العلوي، وحركة الحشاشين، محمد عثمان، الإسلام في مواجهة الباطنية، أبو الهيثم.

وتسميتهم باطنية: لأنهم يزعمون أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وأن المراد منه الباطن دون ما هو الظاهر، والمعلوم منه لغة، وزعموا أن مترلة الباطن من الظاهر، كمترلة القشر من اللباب ومنه قوله تعالى: ﴿ فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابُۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ ﴾ [الحديد: ١٣].

وزعموا أن المتمسك بظاهر القرآن، والأخبار معذب بالمشقة في الاكتساب والباطن مؤد إلى ترك العمل بالظاهر، وهذا القول مأخوذ من قول المنصورية، والجناحية كما سبق تعريفه.

وإنما سموا بالقرامطة[1]: لأن أول من أسس دعوقم، رجل من أهل الكوفة يقال له حمدان قرمط.

وإنما سموا خرمية[2]: لإباحتهم المحرمات، ونكاح ذوات المحارم.

وإنما سموا السبعية[3]: لأنهم زعموا أن الرسل النطقاء بالشرائع سبع آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، ومحمد المهدي سابع النطقاء، وأن بين كل ناطق وناطق سبعة أئمة منتمين لشريعته، وأنه لابد في كل عصر من سبعة، بهم يعرف الدين، وحدوده،، وبهم يهتدي، ويقتدي وهم متفاوتون في الرتبة وهم:

إمام: وهو المؤدى عن الله -تعالى- وهو غاية الأدلة إلى دين الله - تعالى.

وحجة: وهو الذي يؤدي عن الإمام، ويحمل علمه، ويحتج به له.

وذو مصة: وهو الذي يمتص العلم من الحجة: أي يأخذه عنه.

وأبواب: والباب هو الداعي الأكبر الذي يرفع درجات المؤمنين.

---

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) انظر: المصادر السابقة.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

وداع مأذون: وهو الذي يأخذ العهود على الطالبين، من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الإمام، ويفتح لهم باب المعرفة والعلم.

ومكلب: وهو الذي ارتفعت درجته في الدين، ولم يؤذن له بالدعوة، ولكن أذن له بالاحتجاج، وإذا احتج على أحد من أهل الظاهر، وكسر عليه مذهبه حتى يطلب ويرغب فيؤديه المكلب، إلى الداعي؛ ليأخذ عليه- وإنما سموا ما مثل هذا مكلبًا؛ لأن مثله مثل الجارح، يحبس الصيد على كلب الصائد، على ما قاله تعالى: ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ [المائدة: ٤].

ومؤمن: وهو الذي أخذ عليه العهد، وآمن، وأيقن بالحق ودخل في ذمة الإمام، وحزبه. قالوا: وذلك كما أن السموات سبع، والأراضين سبع، والبحار سبعة والأيام سبعة، وأن تدبير العالم منوط بالكواكب السبعة، وهي زحل والمشترى، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر.

وإنما سموا بابكية[1]: لخروج طائفة منهم مع بابك الخرمي في ناحية أذربيجان.

وإنما سموا بالمحمرة: لأنهم لبسوا الحمرة في أيام بابك، وقيل: لأنهم يسمون مخالفيهم من المسلمين حميرا.

وإنما سموا إسماعيلية: لأنهم أثبتوا الإمامة لإسماعيل بن جعفر، وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر.

وأصل دعوة هؤلاء مبني على إبطال الشرائع، ودحض النواميس، الدينية، وذلك لأن ابتداء دعوتهم أن نفرا من المجوس يقال لهم غيارية اجتمعوا فتذاكروا ما كان أسلافهم عليه من الملك، الذي غلب عليه المسلمون، فقالوا: لا سبيل لنا إلى دفعهم بالسيف؛ لكثرتهم، وقوة شوكتهم؛ لكننا نحتال بتأويل شرائعهم، على وجوه تعود إلى قواعد الأسلاف من المجوس، ونستدرج، به

---

(١) انظر المصادر السابقة.

الضعفاء منهم؛ فإن ذلك مما يوجب الاختلاف بينهم، واضطراب كلمتهم.

وكان رأس القوم في ذلك عبد الله بن ميمون القداح وقيل حمدان قرمط، وكان أول ما فعل أنه انتمى إلى غلاة الروافض، واستمالهم بالدعوة إلى الإمام والحث على متابعته، ولم يزل يستدرجهم، حتى أجابه منهم طائفة كثيرة، ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب.

الأولى: الرزق، وهو أن يكون الداعي فطنا، عارفًا بقبول حال المدعو، لما يدعوه إليه بحيث لا يدعو غير قابل، ولذلك نهوا دعاتهم، عن إلقاء البذر في الأراضي السبخة، وأن لا يتكلم بالدعوة في بيت فيهس راج؛ أي فقيه، أو متكلم.

الثانية: التأنيس: وهو استمالة كل واحد، بتقرير ما يميل إليه هواه، حتى إنه إن كان المدعو ممن يميل إلى الزهد، والورع، زين ذلك، وقبح نقائضه، وإن كان ممن يميل إلى الخلاعة، زين له ذلك، وقبح نفائصه، حتى يحصل له التأنيس.

الثالثة: التشكيك، والتعليق: وهو أنه إذا تأنس المدعو بالداعي، شككه بعد ذلك في أركان الشريعة، وذلك بان يقول له: ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور، ولما كانت الحائض يجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة؟ ولما كان الغسل واجبا من خروج المني، دون البول؟ والركوع واحدا، والسجود اثنين؟ وأبوبا الجنة ثمانية، وأبواب جهنم سبعة؟ والصبح ركعتين، والمغرب ثلاث، والظهر، والعصر، والعشاء أربعا؟ إلى غير ذلك، فيتشكك، ويتعلق قلبه بالعود، إلى مراجعتهم، في ذلك.

الرابعة: الربط، وذلك انه إذا عاد إليهم، وراجعهم فيما شككوه فيه.؟

قالوا له: قد جرت سنة الله، بأخذ الميثاق، والعهود، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ ﴾[الأحزاب: ٧] الآية.

فإذا أذعن لهم استحلفوا بالأيمان التي يعتقدها، أن يستر ما يسمعه منهم، ولا يفشى لهم سرا، إلا ما استفشوه.

فإذا حلف، قالوا له: إن الأشياء التي أشكلت عليك، إنما يعرفها الإمام ومن أطلع عليها من قبله، ولا يقدر على ذلك إلا بالترقي من درجة إلى درجة حتى تنتهي إليه.

الخامسة: التدليس، وهو أن يدعو استجابة كل رئيس خطير، تميل نفس المدعو إليه، وإلى الاعتقاد فيه، إلى دعوتهم حتى يميل إلى ما دعوه إليه.

السادسة: التأسيس وذلك بوضع مقدمات مقبولة في الظاهر للمدعو على وجه تكون سابقة إلي ما يدعون، إليه من الباطل.

السابعة: الخلع، وهو طمأنينته إلى إسقاط، وجوب الأعمال البدنية.

الثامنة: السلخ: وهو الخروج عن الاعتقاد، الذي هو قوام الدين، وعند انتهاء المدعو إلى هذه المرتبة، يأخذون في الإباحة، والحث على استعجال اللذات وترك التقيد، بما وردت به النواميس الشرعية، وتأويلات الشرائع، كقولهم.

الوضوء: عبارة عن موالاة الأئمة.

والتيمم: هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام، الذي هو الحجة.

وأن الصلاة: إشارة إلى الناطق وهو الرسول، ودليله قوله تعلى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، والفعل لا يكون ناهيا؛ بل الناهي عن ذلك إنما هو الرسول.

وإن الاحتلام سبق اللسان إلى إفشاء شيء من أسرارهم، إلى من ليس من أهله، بغير قصد منه وإغتساله، تجديد العهد عليه.

والزكاة: تزكية النفس بمعرفة ما ذهبوا إليه من دينهم.

والكعبة: النبي، والباب: علي.

والصفا: النبي، والمروة: علي.

والميقات: الإيناس.

والتلبية: إجابة المدعو.

والإحرام: تحريم النطق بشيء من أسرارهم دون إذنهم.

ونزع الثياب التبري ممن خالفهم.

والطواف بالبيت، سبعا موالاة الأئمة.

والصوم: الإمساك عن إظهار أسرارهم.

والقيامة: قيام قائم بأمورهم ومنهم من قال هو ابتداء دون وانقضاء دور.

والميعاد: عود كل شيء إلى الأصل الذي انفصل عنه.

وأن المراد بالجنة: راحة الأبدان من الشرائع.

والنار المشقة اللازمة من الشرائع إلى غير ذلك من تراهتهم.

وهذا الناموس الأعظم، والبلاغ الأكبر، والذي عليه مدار اعتقادهم، وأصل دعوتهم أن الله -تعالى- ليس بموجود، ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر، ولا عاجز، وكذلك جميع الصفات. فإن الإثبات الحقيقي يفضي إلى الاشتراك بينه وبين سائر الموجودات فيما أطلقناه عليه، وهو تشبيه. والنفي المطلق يفضي إلى مشاركته للمعدومات؛ بل هو واهب هذه الصفات، ورب المتضادات.

وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا: إنه أبدع بالأمر العقل التام، ثم بتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة، وأن النفس لما اشتاقت إلى العقل التام احتاجت إلى الحركة من النقص إلى الكمال، ولن تتم الحركة إلا بآلة الحركة؛ فحدثت الأفلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس؛ فحدث بتوسط ذلك الطبائع البسيطة، وتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن، والنباتات وأنواع الحيوانات، وأشرفها نوع الإنسان؛

لاستعداده لفيض الأنوار القدسية عليه، واتصال نفسه بالعالم العلوي.

وأنه لما كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي. ونفس ناقص كلي يكون مصدر الكائنات، وجب أن يكون في العالم السفلي عقل مشخص كامل يكون وسيلة إلى النجاة؛ وذلك هو الرسول الناطق.

ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف النجاة، نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول، فيما يرجع إلى إيجاد الكائنات؛ وذلك هو الأساس؛ وهو الإمام الوصي للناطق.

وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل، والنفس؛ فكذلك تحرك النفوس والشرائع بتحريك الناطق، والوصي.

وعلى هذا: في كل عصر ودور، إلى زمان القيامة، وارتفاع التكاليف واضمحلال السنن، وبلوغ النفس الناطقة كمالها، وهو اتصالها بالعقول العلوية، وذلك هو القيامة الكبرى، وعندها تنحل تراكيب الأفلاك، والمركبات، وتنشق السماء، وتتناثر الكواكب وتتبدل الأرض غير الأرض، وتطوى السماء، كطي السجل للكتاب، ويحاسب الخلق، ويتميز الخير عن الشر، ويتصل كل بما يناسبه.

هذا ما كان عليه قدماؤهم، فحين ظهر الحسن بن محمد الصباح، عاد ودعا الناس -أول دعوة- إلى إمام قائم في كل زمان، وأنه حجة ذلك الإمام في زمانه، وكان خلاصة كلامه:

أن المفتي في معرفة الله -تعالى-، إما أن يقول إني أعرف الباري -تعالى- بعقلي، ونظري من غير احتياج إلى تعليم، معلم صادق، أو أن يقول: لا طريق مع العقل، والنظر إلى المعرفة دون تعليم معلم صادق.

فإن كان الأول: فليس له الإنكار على عقل غيره، ونظره؛ فإنه متى أنكر عليه فقد علمه؛ إذ الإنكار تعليم، وهو دليل على أن المنكر عليه، محتاج إلى المعلم.

وإن كان الثاني: فلا يخلوا: إما أن يكتفي بكل معلم على الإطلاق - كيف كان- أو أنه لابد، من معلم صادق.

فإن كان الأول: فليس له الإنكار على معلم خصمه، وإن أنكر؛فقد سلم أنه لابد من معلم صادق.

وإن كان الثاني: وهو أنه لابد من معلم صادق؛ فلابد من معرفة المعلم الأول، والظفر به، والتعليم منه.

وبان أن الحق مع هذه الفرقة، وأن رأسهم رأس المحقين، ومن عداهم مبطلون، ورؤساؤهم رؤساء المبطلين.

ثم إنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص: عن النظر في الكتب المتقدمة، حتى لا يطلع على فضائحهم ثم زادوا، ونقصوا وتفلسفوا، و لم يزالوا متسترين بالنواميس الدينية، والأمور الشرعية حتى تحصنوا بالحصون، وتعلقوا بالمعاقل، وكثرت شوكتهم، ورهب ملوك السوء منهم، فأظهروا المخبآت وباحوا بالمكتمات، من إسقاط التكاليف، وإباحة المحرمات؛ وصاروا كالحيوانات العجماوات، من غير ضابط ديني، ولا وازع شرعي. فنعوذ بالله من الشيطان، والتخبط في الأديان.

وعند هذا: فلابد من التنبيه على إبطال مخارقهم، وزيف ما يستدرجون به الطغام، والعوام على وجه مختصر، وإن كان بطلان ذلك أظهر من أن يحتاج إلى البيان.

أما قولهم: إن النطقاء سبعة، والأئمة سبعة؛ لأن السماوات سبع، والأراضين والبحار، والأيام، والكواكب المدبرة سبعة؛ فتمثيل من غير دليل، ثم ليس ذلك أولى من أن يقال إن النطقاء اثنا عشر، وكذلك الأئمة؛ لأن البروج اثنا عشر، والأشهر اثنا عشر، وأن يقال بالتربيع؛ لأن العناصر أربعة، والأخلاط أربعة، أو بالتوحيد؛ لأن الله واحد.

كيف؟ وإن قولهم بأن السموات سبع، والأراضين سبع، إن أخذوه من ظاهر القرآن؛ فلعل الباطن مخالف للظاهر، وإن أخذوه من قول الفلاسفة؛ فالأفلاك عندهم تسعة، والأرض واحدة، كما أسلفناه من مذهبهم.

وعلى هذا - فكان يجب إن قيس النطقاء والأئمة بالسماوات، أن يكونوا تسعة، وإن قيسوا بالأرض، أن يكون الناطق. واحدا، وكذلك الإمام.

وأما الإباحة، ومخالفة ظواهر الشرائع، وتأويلاتها بما حرفوا به. إما أن يكون لك مستندا إلى العقل والنظر، أو إلى قول الإمام المعصوم، كما هو مذهبهم.

فإن كان الأول: فالعقل عندهم غير كاف في ذلك. ولو كان كافيا؛ لما احتيج إلى الإمام المعصوم.

وإن كان الثاني: فالإمام المعصوم المخبر بذلك، لابد، وأن يعلم كونه معصوما؛ ليحصل الوثوق بقوله، وإلا لما كان قوله أولى من قول غيره.

والعلم بذلك إن كان معلوما بالعقل، والنظر، فالعقل غير معط لذلك إلا في حق من دلت المعجزة على صدقه، وذلك هو الناطق، لا الإمام - كيف وأن العقل عندهم غير كاف؟

وإن كان ذلك معلوما بقوله، فقوله: إنما يكون موجبا للعلم، أن لو عرف صدقه فإذا، كان صدقه، متوقفا على قوله، والاحتجاج بقوله، على صدقه، فرع صدقه؛ فيكون دورًا، وإن كان معرفة صدقه بأمر آخر؛ فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

قولهم إن الله -تعالى- ليس بموجود، ولا معدوم؛ فهو إبطال لوجود الإله تعالى؛ وقد أبطلناه فيما تقدم.

قولهم: إنه ليس بعالم، ولا جاهل ولا قادر، ولا عاجز، وكذلك في سائر الصفات؛ فقد أبطلناه أيضًا في الصفات.

وما ذكروه من إبداع الرب -تعالى- للعقل وبتوسطه للنفس، وبتوسط النفس لحركات الأفلاك، وبتوسط حركات الأفلاك لحدوث المركبات؛ فقد استقصينا إبطاله أيضًا فيما تقدم.

وإذا بطل القول بوجود العقل، والنفس العلويين؛ فقد بطل القول بوجود الناطق، والإمام بالقياس عليه.

وبتقدير تسليم وجود العقل، والنفس العلويين؛ فقد أبطلنا في النبوات القول بوجوب، وجود الناطق، وهو الرسول، وبينا أن ذلك من الجائزات لا من الواجبات.

وبتقدير وجوب وجود الناطق، فلم قالوا بوجوب وجود الإمام؟ ولم لا يكتفي بما يبلغه إلينا الناطق، من غير حاجة إلى إمام، ويكون ما يسنه، ويشرعه، ويضعه من الضوابط، كافيا في المعرفة بعد موته، كما كان ذلك كافيا في حياته، كيف وإن الإمام إما أن يكون صادقا أو لا يكون صادقا، فإن لم يكن صادقا، فلا فائدة فيه؛ إذ ليس قوله أولى من قول غيره، وإن كان صادقا؛ فلابد من معرفة صدقه، ولا سبيل إليه لما تقدم.

وعلى هذا فقد بطل ما ذكره الحسن بن محمد الصباح في أمر الإمام، ووجوب اتباعه، ولا نعرف خلافا بين المسلمين في كفر هذه الطائفة، وأن حكمهم حكم المرتدين، وسيأتي تفصيل القول فيه.

وأما الزيدية[1]: فثلاث فرق:

الفرقة الأولى: الجارودية[2]:

أصحاب أبي الجارود[3]، زعموا أن النبي ﷺ نص على علي بالوصف،

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (٢١، ٢٣)، والتبصير في الدين (ص١٦)، والملل والنحل (١/١٤٧)، والزيدية أتباع الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، توفي سنة ١٢٢هـ.

(٢) انظر في شأن هذه الفرقة: مقالات الإسلاميين (١/١٤٠، ١٤١)، والفرق بين الفرق (٣٠، ٣٢)، والملل والنحل (١/١٥٧، ١٥٩).

(٣) اسمه: زياد بن المنذر العبدي، ويقال: النهدي الهمداني، ويقال الثقفي أبو الجارود

دون التسمية، وأن الصحابة كفروا بتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي ﷺ ثم الإمامة بعده في الحسن، ثم في الحسين، ثم الإمامة شورى في ولدهما، فمن خرج منهم عالما، فاضلا، داعيا إلى الله؛ فهو الإمام.

ثم اختلفوا: فمنهم من قال: إن الإمام المنتظر محمد بن عبد الله بن الحسين، وأنكر قتله، ومنهم من قال: الإمام المنتظر محمد بن القاسم، ومنهم من ينتظر يحيى بن عمير صاحب الكوفة، وسيأتي إبطال قولهم فيما بعد.

الفرقة الثانية: السليمانية[١]:

أصحاب سليمان بن جرير: يزعمون أن الإمامة شورى، وأن الإمامة إنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين، وأنها تصح للمفضول مع وجود الأفضل، وأثبتوا إمامة أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما ولكن زعموا أن الأمة أخطأت في البيعة لهما، مع وجود علي خطأ لا ينتهي إلى درجة الفسق، وقضوا بتكفير عثمان، وطلحة، والزبير، وعائشة، مع القطع بأنهم من أهل الجنة، بما ورد من النصوص في حقهم، وتزكية النبي ﷺ لهم.

الفرقة الثالثة: البُترية[٢]:

أصحاب بيتر الثومي قولهم كقول السليمانية غير أنهم توقفوا في حق عثمان.

أما الإمامية المطلقة فلم يقل أحد منهم بالحلول، غير أنهم قالوا

الأعمى الكوفي من غلاة الرافضة، قال فيه معين: كذّاب عدو الله ليس يسوى فلسًا، تهذيب التهذيب (٣/٣٨٦).

(١) انظر في شأن هذه الفرقة: الفرق بين الفرق (ص٣٢)، وسماها الجريرية أيضًا، والبرهان (ص٤٣)، ومقالات الإسلاميين (١/١٤٣)، والتبصير في الدين (ص١٧).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (ص٣٣)، ومقالات الإسلاميين (ص١٤٤)، وميزان الاعتدال (٣/٤٢٠) والتبصير (١٦/١٧).

بالتنصيص على علي تعيينا، وتعريضًا، وكفروا الصحابة بترك بيعته، وتعرضوا للوقيعة فيهم بسبب ذلك وهم متفقون على سوق الإمامة إلى جعفر بن محمد الصادق، ومختلفون في المنصوص عليه بعد ذلك، وكانوا في الأول على مذهب أئمتهم، حتى اختلفت الروايات عن أئمتهم، وتمادى الزمان عليهم؛ فتشعبوا، حتى صار بعضهم معتزلة، وبعضهم إجبارية: إما مشبهة، وإما سلفية، ومنهم من التحق ببعض الطوائف الضالة.

أما قولهم: بالتنصيص على علي فسيأتي إبطاله فيما بعد، وأما تكفيرهم لأعلام الصحابة وسلف الأمة مع شهادة القرآن، وإخبار الرسول بعدالتهم، والرضى عنهم، وأنهم من أهل الجنة؛ فهو بعيد.

أما شهادة القرآن لهم فقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، وكانوا ألفا وأربعمائة، وقوله تعالى في حق المهاجرين والأنصار: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] وقوله تعالى: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ﴾ [التوبة: ١١٧] وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥]، وذلك يدل على علو رتبتهم، وعظم شأنهم، وكرامتهم على الله تعالى ورسوله.

وقال النبي ﷺ «**عشرة في الجنة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد، وسعيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة بن الجراح**»[1] إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في حقهم جملة، وإفرادا.

---

(١) حديث صحيح: رواه ابن حبان (١٥/٤٤٥)، (١٦/١٢٢)، والحاكم في المستدرك (١/١٧٧، ١٧٨)، (٣/٣٠٤، ٣٥٨، ٤٧٠)، والترمذي (٣٧٤٨) (٣٨٠٤)،

ثم إنه لو كان أبو بكر، وعمر كافرين؛ لكان علي بتزويجه ابنته أم كلثوم الكبرى من عمر كافرًا، أو فاسقًا، حيث عرض ابنته للزنا؛ لأن نكاح الكافر للمسلمة؛ باطل بالإجماع، والوطء الواقع فيه يكون زنا؛ وعلي لم يكن كافرًا، ولا فاسقًا؟

وأما الخوارج: فقد انقسموا في الأصل إلى:

المحكمة الأولى، والبيهسية، والأزارقة، والنجدات، والصفرية والإباضية، والعجاردة.

أما المحكمية الأولى: فهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم، وكانوا اثني عشر ألف رجل، أهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي ﷺ: «**تحقر صلاة أحدكم في جنب صلاتهم، وصوم أحدكم في جنب صومهم، ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم**».

وهم مجمعون على تجويز الإمامة في غير قريش، وأن كل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس بالعدل، واجتناب الجور؛ كان إمامًا، وإن غير السيرة، وعدل عن الحق، وجب عزله أو قتله، وجوزوا أن لا يكون في العالم، إمام أصلا.

وأجمعوا أيضًا على تخطئة علي في التحكيم، وتكفيره؛ وتكفير عثمان وأكثر الصحابة، وتكفير مرتكب الكبيرة.

أما قولهم: إنه يجوز أن يكون الإمام من غير قريش؛ فهو خلاف الإجماع من السلف وخلاف قوله ﷺ «**والأئمة من قريش**»[1] وقوله ﷺ:

والنسائي في الكبرى (٨١٩٣) (٨١٩٤)، (٨١٩٥)، وأبو داود (٤٦٤٩) (٤٦٥٠) وابن ماجه (١٣٤).

(١) صحيح: رواه أبو نعيم في الحلية (٣/١٧) (٥/٨) والحاكم في المستدرك (٤/٨٥)، والبيهقي في الكبرى (٣/١٢١)، والنسائي في الكبرى (٥٩٤١). وانظر: الأحكام

«قدموا قريشا ولا تتقدموها».

وقولهم بجواز خلو العصر من الإمام، فهو أيضًا على خلاف إجماع السلف، وأما تكفيرهم مرتكب الكبيرة، فقد أبطلناه فيما تقدم.

وأما البيهسية[1]: أصحاب أبي بيهس الهيصم بن جابر، قالوا: إن الإيمان هو الإقرار والعلم بالله، وما جاء به رسوله، حتى إن من واقع ما لا يعلم كونه حراما أو حلالا؛ فليس بمؤمن؛ إذ كان من حقه أن يعلم الحق.

ومنهم من خالف في ذلك وقال: لا يكفر حتى يرفع أمره إلى الإمام، أو نائبه فيحده، وكل ما ليس فيه حد؛ فهو مغفور.

ومنهم من قال: إنه لا حرام سوى ما في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، وما سواه؛ فكله حلال.

ومنهم من قال: إن الإمام إذا كفر كفرت الرعية شاهدها وغائبها، وقالوا إن أطفال المؤمنين مؤمنون، وأطفال الكفار كفار، ووافقوا القدرية في القدر.

ومنهم من قال:

إن السكر إذا كان من شراب حلال؛ فلا يؤاخذ صاحبه بما قال، أو فعل؛ بخلاف الحرام.

ومنهم من قال: إن السكر إذا انضم إليه فعل كبيرة؛ فهو كفر.

أما قولهم: إن الإيمان هو الإقرار، والعلم؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

وقولهم: إنه لا حرام إلا ما حرم في الآية المذكورة، وإن الإمام إذا كفر

للآمدي (٢/٧٧، ٢٢٤، ٢٣١).

(١) انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص٥٦) ومقالات الإسلاميين (١/١٩١) والملل والنحل (١/١٦٩).

كفرت الرعية، فهو أيضًا خلاف الإجماع من السلف والقرآن؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

وقولهم: إن السكر إذا كان من شراب حلال؛ فلا يؤاخذ صاحبه بما فعل وأن السكر إذا انضم إليه فعل الكبيرة كان كفرا؛ فهو خلاف إجماع السلف أيضًا؛ والدليل ما سبق.

وأما الأزارقة(١):

أصحاب نافع بن الأزرق، فإنهم كفروا عليا بالتحكيم وقالوا: إن عليا هو الذي أنزل في شأنه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ﴾[البقرة: ٢٠٧].

وصوبوا عبد الرحمن بن ملجم بقتله لعلي، وقالوا هو الذي أنزل الله في شأنه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٠٧].

وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها وشاعرها عمران بن حطان:

يا ضربة من تقي ما أراد بها إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا

إني لأذكره يوما فأحسبه أو في البرية عند الله ميزانا

وزادوا على ذلك بتكفير عثمان، وطلحة، والزبير، وعائشة، وعبد الله ابن عباس، وسائر المسلمين معهم، وقضوا بتخليدهم في النار، وكفروا القعدة عن القتال، وإن كانوا موافقين في الدين، ولم يجوزوا التقية في قول، ولا عمل، وأباحوا قتل أطفال المخالفين، ونسائهم، وأسقطوا الرجم عن الزاني المحصن، وحد قذف المحصنين من الرجال دون النساء إذ هو غير مذكور في القرآن.

وحكموا بأن أطفال المشركين في النار مع آبائهم، وجوزوا بعثة نبي

---

(١) انظر في شأن هذه الفرقة: الملل والنحل على هامش الفصل (١٦١/١٦٢)، والفرق بين الفرق (٨٢، ٨٣)، ومقالات الإسلاميين (١/١٦٨، ١٦٩).

كان كافرًا؛ وإن علم كفره بعد النبوة.

وقضوا بأن من ارتكب كبيرة؛ فقد كفر، وخرج عن الملة، وهو مخلد في النار.

وأما تخطئتهم للصحابة، فخطأ لما سبق، ثم يقال لهم: إن كانت الآية نازلة في حق علي ﷺ فيلزم أن يكون منافقا في زمن رسول الله ﷺ واتباع المنافق، كفر عندكم، ويلزم من ذلك، أن تكونوا كفارا، باتباعه في وقعة الجمل، وصفين قبل التحكيم.

وهو مناقض لقولكم: إنه إنما كفر بالتحكيم.

وأما ما ذكروه من باقي الأحكام؛ فقد خرقوا فيها إجماع المسلمين، واستحلوا ما لا يحل.

أما النجدات العاذرية[1]:

أصحاب نجدة بن عامر الحنفي، وإنما سموا عاذرية؛ لأنهم عذروا بالجهالات، في أحكام الفروع، وهؤلاء وافقوا الأزارقة في تكفير من كفرته الأزارقة من الصحابة، وخالفوهم في باقي الأحكام.

وقضوا بأنه لا حاجة للناس إلى إمام، وإنما عليهم أن يتناصفوا، فيما بينهم وإن رأوا إقامته؛ فهو جائز وهم في جميع ما قضوا به مخطئون.

أما التكفير؛ فلما سبق، وأما الاستغناء عن الإمام؛ فلمخالفة الإجماع.

وأما الصفرية[2]:

أصحاب زياد بن الأصفر، ومذهبهم كمذهب الأزارقة في تكفير الصحابة، وخالفوهم في تكفير القعدة عن القتال، إذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد،

---

(١) ويقال النجدات: وانظر: الفرق بين الفرق (ص٨٨)، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص١٣)، واعتقادات فرق المسلمين (ص٥٥).

(٢) انظر في شأن هذه الفرقة: البرهان (ص١٣)، والملل والنحل (١٨٤/١)، واعتقادات فرق المسلمين (ص٦٥).

وخالفوهم في الرجم، وفي تكفير أطفال الكفار، وتعذيبهم، وجوزوا التقية في القول دون العمل.

وحكموا بأن ما كان من المعاصي عليه حد؛ فليس لصاحبه اسم غير الاسم اللازم منه الحد، ولا يكون كافرا؛ وإنما يقال له سارق، وزان، وقاذف، وعلى نحوه.

وما كان من المعاصي لاحد فيه؛ لعظم قدره، كترك الصلاة، والصوم؛ فهو كفر.

ومنهم من جوز تزويج المسلمات، من كفار قومهم في دار التقية، دون دار العلانية وهؤلاء أيضًا حكمهم في تكفير الصحابة، حكم الأزارقة.

وأما التكفير بترك الصلاة، والزكاة من غير استحلال؛ فقد أبطلناه فيما تقدم واستحلال تزويج المسلمات -أيضا- من الكفار خرق للإجماع.

أما الإباضية[1]:

أصحاب عبد الله بن أباض، حكموا بأن مخالفيهم كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة، وغنيمة أموالهم من السلاح، والكراع عند الحرب حلال دون ما سواه، وأن دار مخالفيهم دار إسلام وتوحيد دون معسكر السلطان منهم، وأن شهادة مخالفهم مقبولة على أوليائهم، وأن مرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن، وأن الاستطاعة قبل الفعل، وأن أفعال العباد مخلوقة لله -تعالى- وأن العالم كله يفني إذا فنى أهل التكليف، وأن مرتكب الكبيرة كافر، كفر نعمة، لا كفر ملة، وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار، وتعذيبهم.

---

(١) انظر في شأن هذه الفرقة: العقود الفضية في أصول الإباضية (ص١٢١/١٢٢)، أصدق المناهج في تميز الإباضية (ص٢٠)، طلقات المعهد الرياضي في حلقات المذهب الإباضي (ص٧٧)، البرهان (ص١١)، الفرق بين الفرق (ص١٠٣)، اعتقادات الرازي (ص٦٤).

واختلفوا في النفاق هل هو شرك أم لا؟ وأنه يجوز أن يبعث الله رسولا بلا دليل وتكليف العباد بما يوحي إليه، اتفاقهم على تكفير عليّ، وأكثر الصحابة، وهم مخالفون للإجماع في أكثر ما قالوه، وقد افترقوا أربع فرق:

الفرقة الأولى: الحفصية(١):

أصحاب أبي حفص بن أبي المقدام، وقد زادوا على الإباضية بأن قالوا: إن بين الشرك، والإيمان خصلة واحدة، وهي معرفة الله -تعالى- فمن عرفه ثم كفر بما سواه من رسول، أو جنة أو نار، أو ارتكب كبيرة من الكبائر؛ فهو كافر، لا مشرك.

ويلزمهم على ذلك، رجاء المغفرة لليهود، والنصارى؛ لأنهم غير مشركين عندهم لمعرفتهم بالله تعالى- على ما قاله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء: ٤٨] وهو خلاف إجماع المسلمين.

الفرقة الثانية: من الإباضية اليزيدية(٢):

أصحاب يزيد بن أنيسة. زادوا على الإباضية بان الله -تعالى- سيبعث رسولا من العجم، ويترل عليه كتابا قد كتب في السماء، ويترل عليه جملة واحدة، ويترك شريعة محمد ﷺ، وتكون ملته الصابئة المذكورة في القرآن، وحكموا بأن أصحاب الحدود مشركون، وأن كل معصية كبيرة كانت، أو صغيرة شرك.

الفرقة الثالثة: منهم الحارثية(٣):

أصحاب أبي الحارث الإباضي - خالفوا الإباضية في القول بالقدر، كما قالت المعتزلة، وفي الاستطاعة قبل الفعل؛ وهو باطل بما سبق.

---

(١) انظر: الملل والنحل (ص١٣٥)، والفرق بين الفرق (ص١٠٤).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/١٨٤)، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص ١٥)، وخطط المقريزي (٢/٣٥٥).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق (ص١٠٥)، والتبصير (ص٣٥).

الفرقة الرابعة: منهم: القائلون بطاعة لا يراد بها الله تعالى:

زعموا أن العبد قد يكون مطيعًا لله -تعالى- إذا فعل ما أمره به، وإن لم يقصد الله -تعالى- بذلك الفعل.

وقولهم ممتنع لقوله ﷺ: **«لا عمل إلا بنية»**[١] وقوله ﷺ: **«الأعمال بالنيات»**[٢].

وأما العجاردة[٣]:

أصحاب عبد الكريم بن عجرد، وافقوا النجدات في مذهبهم، وزادوا عليهم بأنه تجب البراءة عن الطفل، حتى يدعى إلى الإسلام، ويجب دعاؤه إذا بلغ، وقضوا بأن أطفال المشركين في النار. وقد تفرقوا عشر فرق:

الفرقة الأولى منهم: الميمونية[٤]:

أصحاب ميمون بن عمران، قالوا بالقدر كما قالت المعتزلة، وتقديم الاستطاعة على الفعل، وأن الله يريد الخير دون الشر، وأنه لا مشيئة له في معاصي العباد، وأن أطفال الكفار في الجنة.

ونقل عنهم أنهم يجيزون نكاح بنات البنين، وبنات البنات، وبنات أولاد الإخوة والأخوات، وإنكار سورة يوسف من القرآن.

وأما قولهم: بالقدر، وتقديم الاستطاعة على الفعل، وأن الله -تعالى- يريد الخير دون الشر؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

وأما إباحة ما ذكروه وإنكار سورة يوسف من القرآن؛ فخلاف الإجماع وما ورد به التواتر.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: الفرق بين الفرق (ص٩٣)، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (١٢)، والملل والنحل (١/١٧٢).

(٤) انظر الملل والنحل (ص١٢٩)، والتبصير في الدين (ص٣٤)

الفرقة الثانية: الحمزية[١]:

أصحاب حمزة بن أدرك، وافقوا الميمونية في مذهبهم، إلا في أطفال الكفار؛ فإنهم قالوا: إنهم في النار.

الفرقة الثالثة منهم: الشعيبية[٢]:

أصحاب شعيب بن محمد.

قائلون ببدع الميمونية إلا في القدر.

الفرقة الرابعة: الحازمية[٣]:

أصحاب حازم بن عاصم.

والخلفية: أصحاب خلف الخارجي.

والأطرافية: الذين عذروا أهل الأطراف في ترك مالا يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل، قائلون بنفي القدر، وبأصول أهل السنة، وقد نقل عنهم التوقف في أمر علي ﷺ.

الفرقة الخامسة: المعلومية[٤]:

قائلون بمذهب الحازمية، غير أنهم قالوا من لم يعلم الله بجميع أسمائه؛ فهو جاهل به، فإذا علمه بجميع أسمائه؛ فهو مؤمن، وإن أفعال العباد مخلوقه لهم.

الفرقة السادسة: المجهولية[٥]:

مذهبهم أيضًا كمذهب الحازمية، غير أنهم قالوا: من علم الله تعالى

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (ص١٧٧)، والفرق بين الفرق (ص٩٨)، والملل والنحل (ص١٥٩).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (ص٩٥)، ومقالات الإسلاميين (ص١٧٨).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق (ص٩٤)، والتبصير (ص٣٢).

(٤) انظر في شأن هذه الفرقة في مقالات الإسلاميين (١/١٧٩)، والفرق بين الفرق (ص٩٧)، وخطط المقريزي (٢/٣٥٥)، واعتقادات فرق المسلمين (ص٦٣).

(٥) انظر: التبصير في الدين (ص٣٣)، والفرق بين الفرق (ص٩٧).

ببعض أسمائه دون البعض؛ فهو عارف به مؤمن، وإن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وكل واحدة منهما تكفر الأخرى.

الفرقة السابعة: منهم: الصليتية[(١)]:

أصحاب عثمان بن أبي الصلت، وقيل الصلت بن الصامت بن الصلت امتازوا عن العجاردة بأن الرجل إذا أسلم واستجار بنا توليناه، وبرئنا من أطفاله؛ إذ لا إسلام لهم حتى يدركوا، فيدعوا إلى الإسلام فيقبلوا.

ونقل عن بعضهم: أنه ليس لأطفال المشركين، والمسلمين ولاية، ولا عدواة ... حتى يبلغوا فيدعون إلى الإسلام، فيقرون، أو ينكرون.

الفرقة الثامنة من العجاردة: الثعالبة[(٢)]:

أصحاب ثعلبة بن عامر، قائلون بولاية الأطفال صغارا، وكبارا، حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ. وقد نقل عنهم أيضًا أنهم قالوا: ليس للأطفال حكم من ولاية ولا عداوة حتى يدركوا، ويرون أيضًا أخذ الزكاة من العبيد، إذا استغنوا، ودفعها إليهم إذا افتقروا وقد افترقت الثعالبة أربع فرق:

الأولى: الأخنسية[(٣)]:

أصحاب أخنس بن قيس، توقفوا في جميع من في دار التقية، ومن أهل القبلة إلا من عرف إيمانه، أو كفره، وحرموا الاغتيال بالقتل، والسرقة وأنه لا يبتدأ أحد بالقتال، حتى يدعى إلى الدين، فإن امتنع قوتل.

ونقل عنهم أنهم جوزوا تزويج المسلمات من مشركي قومهم، وهم

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (ص٩٧)، وخطط المقريزي (٢/٣٥٥)، ومقالات الإسلاميين (١/١٧٩)، والملل والنحل (ص١٢٩)، والتبصير (ص٣٣).

(٢) انظر: الملل والنحل (١/١٣١)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٤٩)، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص١٣) والتبصير في الدين (ص٣٣).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١/١٨٠) والفرق بين الفرق (١/١٠١)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٦٢).

على أصول الثعالبة فيما عدا ذلك من المسائل.

الفرقة الثانية: المعبدية[1]:

أصحاب معبد بن عبد الرحمن؛ خالفوا الأخنسية في تزويج المسلمات من المشركين، والثعالبة في أخذ الزكاة من عبيدهم ودفعها إليهم.

الفرقة الثالثة: الشيبانية[2]:

أصحاب شيبان بن سلمة، قائلون بالجبر ونفي القدرة الحادثة؛ وهو باطل بما سبق.

الفرقة الرابعة: المكرمية[3]:

أصحاب مكرم العجلي، قائلون بأن تارك الصلاة كافر، لا من أجل ترك الصلاة؛ بل بجهله بالله -تعالى- وطردوا ذلك في فعل كل كبيرة.

وزعموا أن الله -تعالى- إنما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه من موافاة الموت، لا على أعمالهم الراهنة؛ إذ هي غير موثوق بدوامها؛ فإذا وصل إلى آخر عمره، ونهاية أجله؛ فإن كان في تلك الحالة مؤمنا، واليناه، وإن كان كافرا عاديناه. وهؤلاء مخالفون للإجماع بتكفير مرتكب الكبيرة، والدليل ما سبق. فإذن حاصل فرق الخوارج عشرون فرقة.

وأما المرجئة[4]:

فإنهم يرون تأخير العمل عن النية، والعقد، ويقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفران طاعة.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/١٨٠)، والفرق بين الفرق (١/١٠١)، والاعتقادات للرازي (ص٦٢).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/١٨١)، والتبصير في الدين (ص٣٤).

(٣) انظر: التبصير في الدين (ص٣٤)، والفرق بين الفرق (١/١٠٣).

(٤) المرجئة اسم فاعل من الإرجاء، وسمو بذلك لقولهم بالإرجاء وهو بمعنيين التأخير، وإعطاء الرجاء. وانظر: تفسير الطبري (١٣/٢٠، ٢١) والملل والنحل (١/١٣٩).

وبالنظر إلى هذين القولين سموا مرجئة؛ لأن الإرجاء في اللغة قد يطلق ويراد به التأخير، ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ ﴾[الأعراف: ١١١]: أي أمهله، وأخره، وهو مطابق للقول الأول. وقد يطلق ويراد به إعطاء الرجاء، وهو مطابق للقول الثاني.

والمرجئة الخالصة خمس فرق:

الفرقة الأولى: اليونسية(١):

أصحاب يونس بن النميري، زعموا أن الإيمان هو المعرفة بالله -تعالى- والخضوع له، والمحبة بالقلب، فمن اجتمعت في حقه هذه الخصال؛ فهو مؤمن لا يضره مع ذلك ترك الطاعات، ولا يعذب عليه، والمؤمن إنما يدخل الجنة بإيمانه، لا بعلمه وعمله.

وزعموا أن إبليس كان عارفا بالله وحده غير أنه كفر باستكباره، وترك الخضوع لله تعالى لقوله -تعالى- ﴿ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٣٤] وقد بينا إبطال معتقدهم فيما تقدم.

الفرقة الثانية: العبيدية(٢):

أصحاب عبيد المكتئب، قائلون بأن ما دون الشرك، مغفور لا محالة، وأن العبد إذا مات على إيمانه، لا يضره ما اقترف من المعاصي.

وأن علم الله -تعالى- لم يزل شيئا غيره، وأن الله على صورة الإنسان، والرد عليهم في هذه الأقوال فقد تقدم.

الفرقة الثالثة: الغسانية(٣):

أصحاب غسان الكوفي، زعموا أن الإيمان هو المعرفة بالله -تعالى-

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (٢٠٢، ٢٠٣)، ومقالات الإسلاميين (١/٢١٤)، والملل والنحل (١/١٤٠).
(٢) انظر: الملل والنحل (ص١٤٠).
(٣) انظر: الفرق بين الفرق (ص٢٠٣)، والاعتقادات للرازي (ص١٤٠).

ورسوله، والإقرار بهما، وبما جاء من عندهما في الجملة، دون التفصيل وأن الإيمان يزيد، ولا ينقص.

وقالوا: إن قائلا لو قال: أعلم أن الله -تعالى- فرض الحج إلى الكعبة، غير أني لا أدري أين الكعبة، ولعلها باليمن، لا بمكة، كان مؤمنا.

ولو قال: أعلم أن الله بعث محمدًا رسولا، ولا ادري أنه الشخص المشار إليه بالمدينة، أو غيره؛ لكان مؤمنا.

وكان يحكى غسان هذه المقالة عن أبي حنيفة وما ذكروه في تفسير الإيمان؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

وأما الشك في عين الكعبة والرسول فأمر لا يستجيزه العاقل لنفسه؛ وهو خلاف إجماع الأمة.

وأما حكاية ذلك عن أبي حنيفة رضي الله عنه فلعل الناقل كاذب فيه لقصد الاستئناس فيما قاله بموافقة رجل كبير مشهور، ومع هذا فإن أصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة، وأصحابه من مرجئة السنة، ويشبه أن يكون ذلك؛ لأنه كان يخالف القدرية، وهم المعتزلة.

والمعتزلة قد كانوا في الصدر الأول، يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئا، أو لأنه لما كان يقول: إن الإيمان هو التصديق بالقلب، وأنه لا يزيد ولا ينقص، ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان وتركه، وليس كذلك، مع ما عرف من مبالغته في العمل، والاجتهاد فيه.

الفرقة الرابعة الثوبانية[1]:

أصحاب ثوبان المرجئ زعموا أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله، وكل ما لا يجوز في العقل أن لا يفعله، وما جاز في العقل تركه؛

---

(١) انظر في شأن هذه الفرقة: مقالات الإسلاميين (١/١٩٢)، والبرهان (٢٤)، والفرق بين الفرق.

فليس من الإيمان، وأخروا العمل كله عن الإيمان، ووافقهم على ذلك أبو مروان بن غيلان الدمشقي، وأبو شمر، ومويس بن عمران، والفضل الرقاش، ومحمد بن شبيب. وصالح قبة، إلا أن ابن غيلان جمع بين الإرجاء والقول بالقدر، والخروج حيث قال بأن الإمام يجوز أن لا يكون قرشيا.

وقد اتفق من عددناهم من الجماعة على أن الله -تعالى- لو عفا عن عاص في القيامة؛ عفا عن كل مؤمن هو في مثل حاله، ولو أخرج من النار واحدا؛ أخرج كل من هو في مثل حاله، ولم يجزموا القول بأن المؤمنين يخرجون من النار ولابد.

وما ذكروه في تفسير الإيمان، وترك العمل، وقول ابن غيلان بالقدر، والإمامة في غير قريش، فقد أبطلناه فيما تقدم وما ذكره الجماعة فمشعر بوجوب الفعل على الله -تعالى- وهو باطل أيضا بما تقدم.

الفرقة الخامسة: التومنية[1]:

أصحاب أبي معاذ التومني، زعموا أن الإيمان ما كان عاصما من الكفر، وهو اسم لخصال لو تركها التارك، أو بعضها كفر ولا يقال لبعضها أنه إيمان، ولا بعض إيمان، وتلك الخصال هو المعرفة والتصديق والمحبة، والإخلاص، والإقرار بما جاء به الرسول، وكل معصية لم يجمع المسلمون على أنها كفر؛ فلا يقال لفاعلها إنه فاسق؛ بل فسق، وعصى.

وأن من ترك الصلاة، والصيام مستحلا؛ كفر لتكذيبه بما جاء به الرسول، ومن ترك ذلك على نية القضاء؛ لم يكفر، ومن قتل نبيا، أو لطمه كفر، لا من أجل القتل، أو اللطمة؛ بل من أجل الاستخفاف به، والدلالة على تكذيبه، وبغضه.

وبه قال ابن الراوندي، وبشر المريسي، وزعما أن السجود للصنم ليس

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق ٠ص٢٣)، ومقالات الإسلاميين (ص٢٢١).

بكفر غير أنه علامة على الكفر.

وما ذكروه في تفسير الإيمان؛ فقد أبطلناه.

وقولهم: إن كل معصية لا تكون كفرًا لا يقال لفاعلها إنه فاسق بل فسق، وعصى؛ فهو تناقض؛ فإنه لا معنى لقولنا فسق غير أنه قام به فعل الفسق، ولا معنى للفاسق إلا ذلك.

فهذه كل فرق المرجئة الخالصة.

ومن المرجئة من جمع بين الإرجاء، والقدر: كالصالحيّ، ومحمد بن شبيب وأبي شمر، وغيلان.

غير أن الصالحي زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله -تعالى- على الإطلاق، وأن - للعالم صانعا فقط، والكفر هو الجهل به على الإطلاق، وبنى على ذلك أن القول بأن الله ثالث ثلاثة، ليس بكفر، ولكنه لا يظهر إلا من كافر، وأن الإيمان يصح مع جحد الرسول عقلا، ولا يصح سمعا لقول الرسول ﷺ: **«من لا يؤمن بي فهو كافر»**.

وزعم أيضا أنه لا عبادة لله -تعالى- سوى الإيمان به.

وأما أبو شمر المرجئ: فإنه زعم أن الإيمان هو: المعرفة بالله تعالى، والمحبة والخضوع له بالقلب، والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء فقط، وذلك مما لم تقم حجة الأنبياء، فإذا قامت حجة الأنبياء فالإقرار بهم، وتصديقهم من الإيمان، وأما الإقرار والمعرفة: بما جاءوا به، فليس من الإيمان الأصلي، وليس كل خصلة من خصال الإيمان إيمانا، ولا بعض إيمان.

وأما غيلان فإنه قال: إن الإيمان هو المعرفة الثانية الكسبية بالله -تعالى والمحبة، والخضوع له، والإقرار بما جاء به الرسول، والمعرفة الأولى الفطرية، وهو علمه بأن للعالم صانعا، فليس من الإيمان.

وأما النجارية(١):

أصحاب أبي الحسين بن محمد النجار، فموافقون للصفاتية من أهل السنة في القول بأن الله -تعالى- خالق أفعال العباد، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأن العبد مكتسب، وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية عن ذات الله تعالى ونفي الرؤية، والقول بحدوث كلام الله -تعالى- ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو، وحفص الفرد.

ثم افترقوا ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: البرغوثية(٢):

زعموا أن كلام الله تعالى- حادث، وأنه إذا قرىء؛ فهو عرض، وإذا كتب؛ فهو جسم. وهو كفر بارد لا يستجيزه من له أدنى مسكة من العقلان ثم يلزمهم على ذلك أن كلام الله -تعالى- إذا كتب بنجاسة، صارت تلك الحروف المقطعة من تلك النجاسة كلام الله -تعالى- بعد أن لم تكن كلاما؛ وهو محال.

الفرقة الثانية: الزعفرانية (٣):

زعموا أن كلام الله -تعالى- غيره، وأن كل ما هو غيره فهو مخلوق، ومع ذلك قالوا: إن من قال إن القرآن مخلوق؛ فهو كافر ولذلك، فإنهم يقولون: يا رب القرآن، أهلك من قال إن القرآن مخلوق، فإن أرادوا بنفي كونه مخلوقا بمعنى الاختلاق، والكذب، وإلا فهو تناقض، محال.

الفرق الثالثة: المستدركة(٤):

استدركوا على الزعفرانية وقالوا: إن كلام الله مخلوق مطلقا غير أن

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (ص٢٠٧)، ومقالات الإسلاميين (٢١٦/١)، والفهرست لابن النديم (٢٥٤) والملل والنحل (٩٠/١، ٩١).

(٢) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٠٩)، والملل والنحل (ص٨٨).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق (ص٢٠٨٩).

(٤) انظر: الفرق بين الفرق (ص٢١٠).

النبي ﷺ قال: «**كلام الله غير مخلوق**»، وأجمعت الأمة على ذلك، فوافقناهم، وحملنا قولهم غير مخلوق أي على هذا التركيب، والنظم من هذه الحروف، والأصوات؛ بل هو مخلوق على غير هذه الحروف بعينها، وهذه حكاية عنها.

وزعموا أن أقوال مخالفيهم كلها كذب، وضلالة، حتى أنه لو قال لا له إلا الله محمد رسول الله، فقوله ضلال، وكذب.

والقائل بهذه المقالة ففي غاية السخافة من العقل، فإنه إذا قال مخالفهم لا إله إلا الله محمد رسول الله، إن كان إخباره على خلاف ما المخبر عليه؛ فيلزم أن يكون ثم إله غير الله، وأن لا يكون محمد رسولا؛ وهو محال، وإن كان إخباره على وفق ما المخبر عنه، فيمتنع أن يكون خبره كذبا، وضلالة؛ بل صدقا، وإيمانا.

ثم يلزمهم أن مخالفهم إذا قال لزعيمهم: إنك مؤمن، أنه إن كان صادقا؛ فقد نقضوا مذهبهم، وإن كان كاذبا، فالصادق عليه إنه ليس بمؤمن؛ فهم غير مؤمنين.

وأما الجبرية[1]:

فالجبر عبارة عن نفي الفعل عن العبد حقيقة، وإضافته إلى الرب – تعالى– غير أن الجبرية تنقسم إلى:

جبرية خالصة: وهي التي لا تثبت للعبد فعلا، ولا كسبا: كالجهمية

وإلى: جبرية متوسطة: وهي التي لا تثبت للعبد فعلا؛ ولكن تثبت له كسبا كالأشعرية والنجارية، والضرارية والحفصية، والمقصود هنا إنما هو بيان مذهب الجبرية الخالصة؛ وهم أصحاب جهم بن صفوان.

أما المتوسطة: فقط عرف مذهبهم فيما تقدم.

---

(١) مقالات الإسلاميين (١/٢١٤، ٢٣٨)، الفرق بين الفرق (٢١٢)، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (١٧/١٨).

وقد زعمت الجهمية الخالصة: أن الإنسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل بل هو مجبور بما يخلقه الله -تعالى- له من الأفعال، على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات. وأن نسبة الفعل إليه إنما هو بطريق المجاز، كما يقال: جرى الماء، وطلعت الشمس وتغيمت السماء، وأمطرت، واهتزت الأرض، وأنبتت، وأثمرت الشجرة، إلى غير ذلك وإن لم يكن ذلك من فعل المنسوب إليه، ولا من كسبه، وهذا فقد أبطلناه فيما تقدم في القدر الحادثة.

وزعموا أيضا أن الله- تعالى لا يعلم الشيء قبل وقوعه، وأن علومه حادثة لا بمحل، وقد أبطلناه أيضا. ومن مذهبهم: امتناع اتصاف الرب -تعالى- بما يصح أن يوصف به غيره؛ لأن ذلك مما يوجب التشبيه، وذلك ككونه شيئًا، وحيا، وعالما، ولا يمنعون من اتصافه بما لا يشاركه فيه غيره، ككونه خالقا، وفاعلا. ويلزمهم من ذلك إبطال أكثر ما ورد به القرآن، والسنة من الأسماء الحسنى؛ كالرحيم والعالم، والشاكر، والشكور، والوتر، والحي، والسميع والبصير، واللطيف، والخبير، والحكيم ونحو ذلك؛ وهو خلاف النصوص، والإجماع.

ومن مذهبهم: أن الجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما إليها ويفنى ما فيهما، حتى لا يبقى غير الله تعالى. وفيه تكذيب لقوله تعالى: ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ [الرعد: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ [هود: ١٠٨] أي غير مقطوع، وقوله -تعالى- في أهل النار: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا ﴾ [هود: ١٠٧]. ومن مذهبهم أيضًا: موافقة المعتزلة في نفي الرؤية، وإثبات خلق الكلام، وإيجاب المعارف بالعقل، قبل ورود الشرع؛ وهو باطل بما سبق.

وأما المشبهة[1]:

فقد اتفقوا على تشبيه الإله -تعالى- بالمخلوقات وتمثيله بالحادثات، ولذلك جعلناهم فرقة واحدة، وإن كانت طرقهم في التشبيه متفاوته وأقاويلهم فيه مختلفة.

---

(١) انظر الملل والنحل (١٠٣، ١١٣)

فمنهم مشبهة غلاة الشيعة: كالسبائية، والبيانية، والمغيرية، والجناحية والخطابية، والذمية، والهشامية، والزرارية، والرزامية، والنصيرية، والإسحاقية على ما حققناه من مذاهبهم القائلة بالتجسيم، والحركة، والانتقال، والحلول في الأجسام إلى غير ذلك.

ومنهم مشبهة الحشوية[1]: كمضر، وكهمس، والهجيمي، وغيرهم؛ فقد نقل عنهم أنهم أجازوا على ربهم الملامسة، والمصافحة، والمعانقة، وللمخلصين، وأنهم يرونه في الدنيا ويزوروهم، حتى نقل عن بعضهم أنه قال أعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك.

وقال: إن معبوده، جسم من لحم، ودم وله جوارح، وأعضاء من يد، ورجل ورأس وعينين، ولسان، وأذنين، وأنه أجوف الأعلى، مصمت الأسفل، وأنهم أجروا كل ما ورد من أخبار الصفات، على ما تقدم في إبطال التشبيه على ظاهرها.

ومنهم مشبهة الكرامية[2]: أصحاب أبي عبد الله بن محمد بن كرام وفرقهم متعددة وأقوالهم في التشبيه مختلفة، غير أنها لم تكن منسوبة إلى أئمة معتبرين آثرنا الإعراض عن الأقوال الشاذة لهم، واقتصرنا على أقوال زعيمهم، والمشهور منهم وقد اتفقوا على أن الله -تعالى- مستقر على العرش مماس له من الصفحة العليا وأنه بجهة فوق بذاته، وأنه مما تجوز عليه الحركة والانتقال، والنزول ومنهم من قال: امتلأ به العرش.

ومنهم من قال: إنه على بعض العرش، ومنهم من قال: إنه محاذي للعرش، لكن منهم من قال: بينهما بعد متناه، ومنهم من قال: بعد غير متناه،

---

(١) انظر تلبيس إبليس (٤٨).

(٢) انظر في شأن هذه الفرقة: مقالات الإسلاميين (١/٢٣٣) الفرق بين الفرق (٢١٥، ٢٢٥) البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (١٨)

ومنهم من أطلق لفظ الجسم عليه تعالى، ثم منهم من أثبت كونه متناهيا من جميع جهاته، ومنهم من أثبت له النهاية من جهة تحت، دون غيرها، ومنهم من نفى عنه النهاية مطلقا.

واتفقوا على جواز حلول الحوادث بذاته، وأنها زائدة على الحوادث الخارجة عن ذاته، وزعموا أنه إنما يقدر على الحوادث الحاثة في ذاته دون غيرها، وأوجبوا على الله -تعالى- أن يكون أول شيء خلقه حيا يصح منه الاستدلال.

وزعموا أن الرسالة، والنبوة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي إليه، وسوى أمر الله -تعالى- له بالتبليغ عنه، وسوى إظهار المعجزة على يده، وسوى عصمته عن المعاصي، وأن من كان فيه تلك الصفة فإنه يجب على الله تعالى - إرساله.

وفرقوا بين الرسول والمرسل من جهة أن الرسول رسول للمعنى الذي قام به والمرسل مرسل؛ لأن الله -تعالى- أرسله.

وأجازوا أن يكون الرسول غير مرسل، ولم يجيزوا مرسلا غير رسول، وأن الرسول لا يجوز عزله عن كونه رسولا، بخلاف المرسل، وزعموا أنه لا يجوز في الحكمة الاقتصار على رسول واحد.

وجوزوا وجود إمامين في عصر واحد وقضوا بأن عليا ومعاوية كانا إما مين في عصر واحد غير أن إمامة علي على وفق السنة، وإمامة معاوية على خلاف السنة، ومع ذلك أوجبوا طاعة رعيته له

وزعموا أيضا أن الإيمان هو الإقرار الذي وجد في الذر حين قال تعالى: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فقولهم: بلى في الذر هو الإيمان، وأن ذلك الإيمان باق في جميع الخلائق على السوية غير المرتدين، وأن إيمان المنافقين مع كفرهم كإيمان الأنبياء -عليهم السلام- لاستواء الجميع في

ذلك القول، وأن الإتيان بالشهادتين ليس بإيمان، إلا إذا قيلت بعد الردة وأن تكرار الإيمان، ليس بإيمان، هذا حكاية مذاهب المشبهة.

وأما نحن – فقد أبطلنا فيما تقدم كل، ما قالوه من التجسيم، والتصوير والحركة والانتقال، والتحديد والنهاية، والحلول، والجهة، والاستقرار على العرض وحلول الحوادث في ذاته تعالى، وإيجاب الفعل على الله تعالى، والحجر، عليه كل قول في موضعه.

وبينا أيضًا أن الرسول لم يكون رسولا لمعنى في ذاته، ولا لصفة من صفاته وأنه لا معنى لكونه رسولا؛ غير قول الله -تعالى- له أرسلتك وأنت رسولي؛ فبلغ عني.

وعلى هذا فقد بطل قولهم: أنه لا يكون رسولا، وهو غير مرسل، وأن الرسول لا يجوز عزله، بخلاف المرسل.

وأما قولهم: بجواز نصب إمامين في قطرين، في عصر واحد؛ فليس ذلك بدعا، وهو مختلف ففيه عند أصحابنا، كما يأتي.

وإنما العجب من قولهم بوجوب طاعة معاوية مع الاعتراف، بأن إمامته على خلاف السنة كيف وإن الأمة من السلف مجمعة على أن معاوية، لم يكن إماما في زمن إمامة علي.

وما ذكروه في فصل الإيمان من أن الإيمان: هو الإقرار الموجود في الذر، وإن تكرار الإيمان، ليس بإيمان يوجب أن لا يكون أحد، غير المرتدين مأمورًا بالإيمان، وأن يكون المنافق الكافر مؤمنا؛ وهو خلاف إجماع الأمة من السلف.

فهذه هي الفرق الضالة الهالكة المستوجبون النار، بقول النبي ﷺ، وهي اثنان وسبعون فرقة. عشرون قدرية، واثنان وعشرون شيعة، وعشرون خوارج، وخمس مرجئة، وثلاث نجارية، وفرقة جبرية، وفرقة مشبهة.

وأما ما وراء ذلك من الفرق الهالكة، وأرباب الأقوال المضلة؛ فإنها وإن كانت متكثرة خارجة عن الحصر، غير أن منها ما هو متفرع على ما سبق من أقوال الفرق الهالكة، ومنها ما هو من أقوال العوام الطغام، وحثالة الناس، ومن لا يؤبه له؛ لعدم أصالته في العلم، وخساسته بين أهل النظر. فلذلك لم يعدوا من أرباب المقالات، و لم يعد بوفاقهم ولا خلافهم.

وأما الفرقة الناجية:

وهي الثالثة والسبعون فهي ما كانت على ما كان النبي ﷺ وسلف الصحابة على ما سبق، من قوله ﷺ حين قيل له من الفرقة الناجية قال: «**هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي**».

وهذه الفرقة هي: الأشاعرة، والسلفية من المحدثين وأهل السنة والجماعة. وذلك لأنهم لم يخلطوا أصولهم بشيء من بدع القدرية، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة مما سبق تحقيقه من بدعهم وأقوالهم.

بل هم مجمعون على حدوث العالم، ووجود الباريء -تعالى-، وأنه لا خالق ولا مبدع سوى الله -تعالى-، وأنه قديم لم يزل، ولا يزال، وأنه متصف بصفات الجلال من العلم، والقدرة، والإرادة، ونحو ذلك مما سبق تحقيقه.

وأنه لا شبيه له ولا نظير، وأنه لا يحل في شيء، ولا هو محل للحوادث، وأنه ليس في جهة، ولا حيز، ولا يجوز عليه الحركة، والانتقال، وأنه يستحيل عليه الجهل، والكذب وسائر صفات النقص، وأنه لا شريك له، ولا ضد، ولا ند، وانه مرئي للمؤمنين في الآخرة وأنه لا يكون إلا ما يريد، وما أراده فهو كائن، وأنه غني عن خلقه غير محتاج إلى شيء، وأنه لا يجب عليه شيء، بل إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدل له، وأنه بريء عن المقاصد، والأغراض في

فعله، ولا يوصف فيما يفعله، بجور، ولا ظلم، وأنه واحد غير متبعض، ولا له حد، ولا نهاية، وأنه غير محجور عليه في فعله؛ بل ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وله الزيادة، والنقصان في مخلوقاته، ومبتدعاته.

وأجمعوا على المعاد، والمجازاة، والمحاسبة، وخلق الجنة، والنار، وخلود نعيم أهل الجنة، وخلود عذاب أهل النار من الكفار، وجواز العفو عن المذنبين، وشفاعة الشافعين.

وعلى جواز بعثة الرسل، والاعتراف بكل من بعث، وأيد بالمعجزات م الرسل والأنبياء، من آدم إلى محمد ﷺ.

وأن أهل بيعة الرضوان، وأهل بدر من أهل الجنة، وأما في الإمامة فعلى ما سيأتي تحقيقه.

فإن قيل: فإذا كان حكم أهل البدع، والأهواء من الفرق الضالة أنها هالكة من أهل النار في الآخرة، فما حكمهم في الدنيا؟

قلنا: اختلف المسلمون في ذلك. فنقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري وكثير من أصحابه وعن جماعة من أئمة الفقهاء: كالشافعي، وأبي حنيفة، أن مخالفي الحق من أهل القبلة مسلمون، حتى نقل عن الشافعة ﷺ أنه قال: لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء غير الخطابية؛ فإنهم يعتقدون جواز الشهادة لأوليائهم على أعدائهم زورا، ومن أصحابنا من قال بتكفيرهم.

أما القدرية فمن وجوه سبعة:

الأول: لقوله ﷺ: **«القدرية مجوس هذه الأمة»**[1].

وقد اختلف أصحابنا في حكم تمجيسهم:

---

(١) صحيح: رواه أبو داود (٤٦٩١)، والحاكم (١/١٥٩)، والبيهقي (١٠/٢٠٣، ٢٠٧) والربيع في مسنده (٧٩٧)، وابن أبي عاصم في السنة (١/١٤٩). والطبراني في الأوسط (٣/٦٥، ٢٤٩١).

فمنهم من قال إنهم مجوس، بمعنى لو بذلوا مالا يحقنون به دماؤهم قبل منهم، غير أنه لا تؤكل ذبائحهم، ولا تنكح نساؤهم، ولو قتل واحد منهم، بغير حق، وكان قاتله من أهل السنة، فعليه مثل دية المجوسي، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق.

ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين؛ فلا تقبل منهم الجزية، ولا تؤكل ذبائحهم، ولا تنكح نساؤهم، ولا دية على قاتل واحد منهم، وإن لحق واحد منهم بدار الحرب، وسبي لا يسترق.

الثاني: إنكارهم للصفات، وجهلهم بالله -تعالى-.

الثالث: لمخالفتهم لإجماع الأمة على أن فعل الله تعالى خير من فعل غيره حيث قالوا، بأن الإيمان من فعل العبد، مع كونه خيرا من كل حادث.

الرابع: قولهم بخلق القرآن، ومخالفتهم لقوله ﷺ: «**من قال القرآن مخلوق فهو كافر**»(١).

الخامس: إنكارهم كون الرب -تعالى- مريدا لجميع الكائنات، ومخالفة الإجماع في قولهم: «**ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن**»(٢).

السادس: إنكارهم للرؤية، وقد قال الله تعالى: ﴿ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ﴾ [السجدة: ١٠].

السابع: إثباتهم كون المعدوم شيئًا، وذاتا ثابتة في العدم، مع إنكار قدمائهم للأحوال، وذلك يوجب كون الذوات، ووجودها واحدا؛ ويلزم منه قدم الجواهر والأعراض، وخروجها عن أن تكون حاصلة بفعل الله.

---

(١) صحيح: رواه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (١/١٧٢) (٢/٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٥)، (٣/٤٠٢)، وعبد الله بن أحمد في السنة (١/١١٤، ١١٧)، وأبو نعيم في الحلية (٧/٣٠)، والخطيب في التاريخ (٢/٣١، ٣٨٩)، (١٣/٣٨)، وانظر المناظرة لابن قدامة والإبانة لابن بطة كلاهما بتحقيقنا.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٢/٢٦٨)، (٣/٢٩٩، ٣١٠، ٤٩٣، ٥٤٧)، (٤/١٢١).

وأما الشيعة والخوارج:

فلتكفريهم أعلام الصحابة ومن شهد له القرآن، وقول الرسول المعصوم بالتزكية والإيمان وأنه من أهل الجنة على ما سبق؛ فيكون ذلك تكذيبا لله وللرسول، ومكذب الله والرسول يكون كافرا، ولأن الأمة مجمعة على أن من كفر أحدا من الصحابة: فهو كافر، ولأن النبي ﷺ قال: «**من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما**»[1]، وتكفير من كفر الصحابة ﷺ أولى.

أما المشبهة:

فمن وجوه ثلاثة:

الأول: لاعتقادهم أن الله تعالى جسم، وجهلهم به.

الثاني: كونهم عابدين للجسم وهو غير الله -تعالى-؛ فكان كفرا كعابد الصنم.

الثالث: أنه قال -تعالى-: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة: ١٧] وإنما كفرهم لقولهم: بأن غير الله هو الله، ومن قال بأن الجسم إله فقد قال بأن غير الله، هو الله؛ إذ الجسم غير الله.

وأما الأستاذ أبو إسحاق فقد قاله: من كفرني كفرته، وإلا فلا.

والمختار: إنما هو التفصيل، وهو أن ما كان من البدع المضلة، والأقوال المهلكة، يرجع إلى اعتقاد وجود إله غير الله، وحلول الإله في بعض أشخاص الناس.

كما هو المنقول عن بعض غلاة الشيعة: كالحابطية، والسبائية، والجناحية، والذمية، الرزامية والنصيرية، والإسحاقية.

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٦٠)، والبخاري (٥٧٥٣) ومالك في الموطأ (١٧٧٧) (٢/ ٩٨٤)، وأحمد (١٨/٢).

أو إلى إنكار رسالة محمد ﷺ وذمه، كالمنقول عن الغرابية، والذمية.

أو إلى استباحة المحرمات، وإسقاط الواجبات الشرعية، وإنكار ما جاء به الرسول: كقول الجناحية، والمنصورية والخطابية، والإسماعيلية، فذلك مما لا نعرف خلافا بين المسلمين في التكفير به.

وأما ما عدا ذلك مما أشرنا إليه من المقالات المختلفة: فلا يمتنع أن يكون معتقدها وقائلها مبتدعا غير كافر؛ وذلك أنه لو توقف الإيمان على أمر غير التصديق بالله تعالى ورسوله، وما جاء به من معرفة المسائل، المختلف فيها في أصول الديانات، مما عددناه؛ لكان من الواجب على النبي ﷺ، أن يطالب الناس بمعرفته والبحث عن كيفية اعتقاده، كما وجب عليه المطالبة بالشهادتين، والبحث عن اعتقادها، وكيفيتها، وحيث لم يجر منه شيء من ذلك في زمانه، مع العلم بأن آحاد العربان، ومن لم يكن له قدم راسخ، في النظر والاستدلال، لم يكن عارفا بآحاد تلك المسائل، ولا عالما بها، علم أن ذلك مما لا يتوقف عليه أصل الدين، وعليه جرى الصحابة، والتابعون إلى وقتنا هذا.

وأما قوله ﷺ: «**القدرية مجوس هذه الأمة**»[1]، فخبر واحد وخبر الآحاد، لا يثبت التكفير.

والقول بأنهم أنكروا الصفات إلا نسلم أن من أنكر الصفات كافر، إذ هي دعوى محل النزاع.

قولهم: لأنهم جاهلون بالله -تعالى-.

قلنا: مطلقا أو من وجه، الأول ممنوع - فإن أحدا من أهل القبلة لم يكن جاهلا بالله -تعالى- مطلقا. والثاني مسلم؛ ولكن لا نسلم أن ذلك يكون موجبا للتكفير ولو كان ذلك موجبا للتكفير؛ فلا يخفي أن أصحابنا

(١) تقدم تخريجه.

أيضًا قد اختلفوا في صفات زائدة على ما أثبتناه من الصفات؛ فيلزم أن من أنكر الصفات الزائدة أن يكون كافرا أيضًا.

والقول بأهم خالفوا إجماع الأمة في أن فعل الله خير من فعل العبد، لا نسلم أن مخالف الإجماع مطلقا كافر.

ولهذا فإنه لو اعتقد المعتقد أن الماء ليس بمرو؛ فإنه لا يكون كافرا بالإجماع؛ وإن كانت الأمة مجمعة على كونه مرويا.

والقول بأهم قالوا بخلق القرآن؛ لا نسلم أن من قال بذلك يكون كافرًا، وقوله ﷺ: «**من قال القرآن مخلوق فهو كافر**»(١) خبر واحد فلا يثبت به التكفير.

وإن ثبت به التكفير، ولكن متى؟ إذا أريد به الخلق بمعنى الإحداث، أو بمعنى الكذب، الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

وأحد من أهل القبلة: «لا يقول القرآن مخلوق بمعنى أنه كذب».

والقول بأهم أنكروا كون الرب -تعالى- مريدًا لجميع الكائنات؛ لا نسلم أنه كفر.

قولهم: إنهم خالفوا الإجماع في قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن إنما يصح أن لو كان حرف ما نصا في العموم - وليس كذلك - وإن كان نصا في العموم؛ فغايته مخالفة الإجماع.

ولا نسلم أنه كفر مطلقا على ما تقدم.

والقول بأهم أنكروا الرؤية مسلم، ولكن لا نسلم أن إنكار الرؤية كفر، وقوله تعالى: ﴿ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ﴾ [السجدة: ١٠] إنما يلزم منه التكفير بإنكار الرؤية أن لو كان المراد باللقاء الرؤية، وهو غير مسلم، بل أمكن أن يكون المراد به، ثواب ربهم وعقابه، لا رؤية الله -تعالى-، وواحد

(١) تقدم تخريجه.

من أهل القبلة لا ينكر ذلك.

والقول بأهم أثبتوا كون المعدوم شيئا، لا نسلم أنه كفر؛ بل الكفر إنما هو اعتقاد قدم وجود الجواهر، والأعراض، ولا يلزم من قدم ثبوهما، قدم وجودها؛ إذ الثبوت أعم من الوجود كما تقدم من مذهبهم.

وغاية ما يلزم من إنكار الأحوال على رأي قدماء المعتزلة، إنكار كون الوجود حالا، ولا يلزم من ذلك اتحاد معنى الذات، والوجود.

وأما تكفير الروافض، والخوارج، بتكفيرهم لبعض الصحابة؛ فدعوى محل النزاع.

قولهم: بأهم كذبوا الله ورسوله، إنما يلزم ذلك مع اعتقاد تناول التزكية من الله ورسوله لمن آمن، وليس كذلك.

وما ورد في حق آحاد الصحابة ممن قضوا بتكفيره، فأخبار آحاد لا يكفر مخالفها وبتقدير أن تكون متواترة، فإنما يلزم التكذيب والكفر في حق الروافض، والخوارج، إن لو لم يكن ذلك بتأويل، وأما إذا كان بتأويل فلا نسلم التكفير لمن كفر بعض الصحابة.

وعلى هذا - فلم قلتم إن تكفيرهم لهم من غير تأويل، ووجه التأويل يحمل ما ورد في حقهم على شرط سلامة العاقبة من الكفر، وسلامة العاقبة من الكفر، وسلامة العاقبة غير معلومة وإلا كان الصحابة معصومين من الكفر؛ و لم يقل به قائل.

قولهم: إن الأمة مجمعة على أن من كفر أحدًا من الصحابة فهو. كافر.

قلنا: مع التأويل، أولا مع التأويل الأول: ممنوع، والثاني مسلم، فلم قالوا: إن الروافض، والخوارج غير متأولين في تكفيرهم لبعض الصحابة وقوله ﷺ: «**من قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما**» من أخبار الآحاد؛ فلا يحتج به في التكفير، وبتقدير أن يكون متواترا فيتعذر حمله على ظاهره.

ولهذا فإن من ظن بشخص أنه يهودي فقال له: يا كافر؛ فإنه لا يلزم منه كفر واحد منهما، فلابد من التأويل.

وعند هذا فأمكن تأويله بما إذا قال له يا كافر مع اعتقاد إسلامه، وذلك لم يتحقق فيما نحن فيه.

وأما تكفير المشبهة: باعتقادهم كونه -تعالى- جسما إنما يلزم ذلك أن قالوا: إنه جسم كالأجسام، وليس كذلك.

قولهم: إنهم جاهلون بالله؛ فجوابه على ما سبق.

قولهم: إنهم عبدوا الجسم وهو غير الله، ومن عبد غير الله فهو كافر، إنما يلزم ذلك مع اعتقاده، أن ما عبده غير الله - وليس كذلك - وخرج عليه عابد الصنم؛ فإنه يعتقد أنه غير الله.

قولهم: من اعتقد كون الجسم إلها؛ فقد اعتقد غير الله إلها، ومن اعتقد غير الله إلها؛ فقد كفر لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٧٢].

قلنا: أمكن أن يكون تكفير من اعتقد كون المسيح إلها؛ لكونه جسما كالأجسام وذلك غير متحقق فيما نحن فيه؛ فلا يلزم التكفير.

فإن قيل: قولكم: لو توقفت أصول الدين على معرفة هذه المسائل؛ لوجب على النبي ﷺ المطالبة به، والبحث عنه كما في الشهادتين؛ فلا نسلم أنه لم يكن مطالبا بها؛ فإنا نعلم أنه كان يطالب الناس بمعرفة ما في الكتاب الله، وسنة رسوله والكتاب والسنة مشتملان على آحاد هذه المسائل، ولهذا وجدنا كل واحد من أرباب المقالات محتجا في نصرة ما يراه بكثير من أي الكتاب، والأخبار.

وإن سلمنا أنه لم يطالبهم بذلك، ولم يبحث عنه؛ ولكن لا يدل ذلك على عدم توقف أصل الدين عليه، ولهذا فإنه لم ينقل عنه أنه باحثهم في

حدوث العالم، ووجود الصانع، ودلالة المعجزة على صدق الرسول؛ مع أنه لا يصح أصل الدين دون معرفة هذه الأمور.

ثم وإن سلمنا أن آحاد هذه المسائل مما لا يتوقف عليها أصل الدين؛ فلا خلاف أن أصل الدين متوقف على معرفة وجود الصانع، ووحدانيته، ومعرفة الرسول، ودلالة المعجزة على صدقه.

وما ذكرتموه من كون العبد غير فاعل لأفعاله، ومن إثبات الصفات مما يفضي إلى الإخلال بمعرفة هذه الأصول، فالقائل بكون العبد غير فاعل، وبإثبات الصفات؛ فيكون كافرا؛ فأنتم كفار.

وبيان ذلك هو أن من قال العبد غير خالق لأفعاله؛ فإنه يلزمه من ذلك سد باب إثبات الصانع، ومعرفة صدق الرسول.

أما الأول: فلأن الطريق في معرفة إثبات الصانع، واحتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل؛ إنما هو قياسه على حاجة أفعالنا إلينا في حدوثها، فمن أنكر كون العبد فاعلا لأفعاله؛ فقد سد باب إثبات الصانع.

أما الثاني: فهو أن أفعال العبيد منها ما هو قبيح: كالمعاصي، فلو كان الرب هو الفاعل لها؛ لكان فاعلا للقبائح، ولو جاز ذلك عليه؛ لجاز عليه إظهار المعجزات على أيدي الكذابين، ولا يبقي مع ذلك الوثوق بصدق الرسول.

وأما إثبات الصفات؛ فإنه يجر إلى وجود آلهة غير الله، وإلى امتناع الوثوق بصدق الرسول.

أما الأول: فهو أن القدم أخص وصف الإله تعالى – كما سبق فمن أثبت صفات قديمة زائدة على الذات، فقد أثبت قدماء كثيرين والقدماء آلهة، ومن أثبت إلها غير الله تعالى-؛ فهو كافر لقوله -تعالى-: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾ [المائدة: ٧٣].

وأما الثاني: فلأنه لا يلزم من كونه مريدًا، بإرادة قديمة لكل الكائنات أن يكون مريدا للقبائح إذ هي من جملة الكائنات وتجويز ذلك على تجويز إظهار المعجزة على أيدي الكذابين، على ما تقدم؛ وذلك مما يتعذر معه معرفة صدق الرسول.

والجواب:

قولهم: إنه كان يطالب الناس بمعرفة ما في الكتاب، والسنة، والكتاب، والسنة مشتملان على هذه المسائل.

قلنا: ليس كذلك؛ فإن من جملة الكتاب، والسنة - وإن كان مشتملين على هذه المسائل، غير أن النبي ﷺ كان في ابتداء البعثة يحكم بإيمان من أقر بالشهادتين مطلقا، مع أن الكتاب، والسنة لم يكونا موجودين برمتهما في ابتداء البعثة؛ لأن الكتاب، والسنة إنما وردا شيئا فشيئا إلى آخر حياته ﷺ، وما لم يكن موجودا في ابتداء الإسلام؛ فلا يكون معلوما.

وإن سلمنا تكامل الكتاب، والسنة في ابتداء الإسلام، غير أنا نعلم أن آحاد العربان، ومن لم يكن من أهل النظر، والمعرفة لم يكن عالما بما يشتمل عليه الكتاب، والسنة، ومع ذلك فإنه كان محكوما عليه بإيمانه، بمجرد الإقرار بالشهادتين ولو توقف الإيمان على معرفة هذه المسائل؛ لما حكم بإيمانه إلا بعد تكامل معرفته بها.

قولهم: كما أنه لم يبحث معهم في هذه المسائل، لم يبحث معهم في حدوث العالم، ووجود الصانع، ودلالة المعجزة على صدق الرسول.

قلنا: إنما لم يبحث معهم في حدوث العالم، ووجود الصانع، ودلالة المعجزة على صدق الرسول؛ لأن أدلة هذه الأمور ظاهرة جلية لا تخفى على عاقل؛ وذلك لأن العالم في غاية الحكمة والإتقان؛ فدلالته على وجود الصانع الفاعل له ضرورية، ودلالة كونه مفعولا لفاعل على كونه حادثا أيضًا

ضروريا، وإلا كان الفاعل محصلا للحاصل؛ وهو محال.

وأما دلالة المعجزة على صدق الرسول، فضرورية أيضًا كما سبق تعريفه، وإنما وقع الإشكال، والتطويل في دفع ما أورده المخالفون من الشبه، وهذا بخلاف أدلة سائر المسائل النظرية، فافترقا.

قولهم: بأن القول بكون العبد غير خالق لأفعاله، وبإثبات الصفات، مما يفضي إلى سد باب إثبات الصانع، ومعرفة دلالة المعجزة على صدق الرسول؛ فيكون كفرا؛ ليس كذلك.

قولهم: إنه لا طريق إلى معرفة احتياج حدوث العالم إلى صانع غير القياس على أفعالنا، لا نسلم الحصر في ذلك وبيانه، مما سبق في طرق إثبات الإله تعالى.

قولهم: لو كان موجدا لأفعال العبيد؛ لجاز عليه فعل القبائح، ويلزم من ذلك جواز إظهار المعجزة على أيدي الكذابين؛ إنما يلزم أن لو كانت صفة القبح معنى وجوديا وأمرا ذاتيا، وليس كذلك على ما تقدم؛ وعلى هذا، فلا يتصور أن يكون القبح صادرا عنه.

قولهم: إثبات الصفات يفضي إلى إثبات آلهة غير الله -تعالى-؛ فقد سبق جوابه الصفات.

فإن قيل: فمن قضيتهم بكفره من أهل الأهواء، ما حكمهم في مبايعتهم، وقتلهم وتوبتهم؟ وما حكم أموالهم؟

قلنا: حكمهم حكم المرتدين، ولا تقبل منهم جزية، ولا تؤكل ذبائحهم، ولا تنكح نساؤهم، ولا دية على قاتل واحد منهم، وإن لحق واحد منهم بدار الحرب، وسبي لا يسترق ولو تاب واحد منهم؛ فإن كان ذلك ابتداء منه من غير خوف؛ قبلت توبته، وإن كان ذلك خوفا من القتل بعد الظهور على بدعته؛ فقد اختلف في قبول توبته.

فقبلها الشافعي، وأبو حنيفة -رضي الله عنهما- ومنع من ذلك مالك وبعض أصحاب الشافعي، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق.

ولو قتل واحد منهم، أو مات، فما له مخمس عند الشافعي، وأبي حنيفة، وعند مالك ما له كله فئ لا خمس فيه لأهل الخمس.

والله أعلم بالصواب.

الفصل الخامس

في أن الكفار هل هم معذورون أم لا؟
وفي حكم المصيب في الاعتقاد من غير دليل

اتفق المسلمون على أن الكفار، إذا كانوا معاندين بكفرهم، بأن كفروا بعد ظهور الحق لهم؛ فهم مخلدون في النار غير معذورين.

وأما إن نظروا وبالغوا في الاجتهاد فأداهم النظر، والاجتهاد إلى الكفر، وعجزوا عن درك الحق فمذهب أهل الحق: أنهم أيضًا كالمعاندين فيما يرجع إلى الخلود في النار.

وذهب الجاحظ: إلى أنهم معذورون؛ لأنهم أدوا ما يجب عليهم من الاجتهاد فأداهم إلى ما يعتقدونه حقا، وهم ملازمون له، خوفا من الله -تعالى-، وكذلك الخلاف فيما إذا لم ينظروا؛ من حيث لم يعرفوا وجوب النظر.

وزاد عبد الله بن الحسن العنبري علي الجاحظ، وزعم أن كل مجتهد في العقليات مصيب كما في الفروع الشرعية.

والحق أن ما ذكره الجاحظ غير ممتنع عقلا، ولو ورد به الشرع لما كان ممتنعا أيضًا، غير أن الشرع قد ورد بالذم على الكفر، والعقاب عليه، والقتل في الدنيا، والوعيد بالخلود في النار في الدار الأخرى.

ولم يعذر أحدا من الكفار، ولم يفصل بين المجتهد العاجز، وغيره في ذلك، مع علمنا بأن المعاند العارف للحق مما يقل، وأن اكثر الكفار كانوا: إما مجتهدين عاجزين عن إدراك الحق، أو مقلدين لآبائهم غير عارفين بوجوب النظر المؤدي إلى معرفة صدق الرسول ﷺ وهؤلاء هم الأكثرون ويدل على وعيدهم، وذمهم مع ظنهم أنهم على الحق قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ [ص: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَذَٰلِكُمْ

ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [فصلت: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴾ [المجادلة: ١٨] إلى غير ذلك من الآيات.

فإنه قيل: ما ذكرتموه وإن دل على أهم غير معذورين، غير أن عجزهم عن إدراك الحق بعد النظر، والمبالغة في الاجتهاد، موجب لعذرهم، فلو عاقبهم بعد ذلك، كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وقد قال -تعالى-: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قلنا: أما التكليف باعتقاد الحق؛ فمعلوم بالضرورة من أقوال الشارع، وأفعاله على ما سبق.

وقولهم: إن ذلك تكليف بما لا يطاق، ولا نسلم أنه تكليف بما لا يطاق؛ فإن ذلك ممكن لهم؛ إذ الأدلة على الحق منصوبة ظاهرة، والعقل الذي به المعرفة حاضر عتيد لديهم، ومع ذلك فالمعرفة للحق تكون ممكنة، لا ممتنعة؛ فالتكليف بها لا يكون تكليفا بما لا يطاق.

وإن سلمنا أنه تكليف بما لا يطاق، غير أنه جائز على ما تقدم في التعديل والتجوير.

وأما قول العنبري: بأن كل مجتهد في العقليات مصيب: إما أن يريد به الإصابة في الاجتهاد: أي أنه أتى بما أمر به من الاجتهاد، والذي هو منتهى مقدوره، وأما أن يريد به الإصابة في نفس المجتهد فيه، وأن ما اعتقده على وفق اعتقاده، وإما أن يريد به أنه معذور غير آثم: كما هو مذهب الجاحظ، أو معنى آخر.

فإن كان الأول: فهو حق غير أنه لا يمتنع مع ذلك الذم، والعقاب؛ لعدم إصابة الحق في المعتقد كما سبق.

وإن كان الثاني: فهو محال قطعا، فإن ذلك مما يوجب كون العالم في

نفس الأمر قديما حادثا، عند اختلاف المجتهدين فيه، إذا أدى اجتهاد أحدهما إلى قدمه، والآخر إلى حدوثه، وكذلك في كل مسألة عقلية من المسائل الأصولية.

والأمر الحقيقي الذاتي لا يتصور أن يكون الحق فيه النفي، والإثبات معا، ويستحيل ورود الشرع به.

وهذا بخلاف مذهب الجاحظ، وبخلاف الأحكام الشرعية والأمور الوضعية، فإن لا يتصور أن يكون الفعل في المحل الواحد، حلالا بالنسبة إلى زيد، حراما بالنسبة إلى عمرو.

وإن كان الثالث: فهو باطل بما سبق.

وإن كان الرابع: فلابد من تصويره، وإقامة الدلالة عليه.

فإن قيل: المراد من قوله كل مجتهد في العقليات مصيب، أي في المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها: كالرؤية، وخلق الأعمال، وخلق القرآن وغير ذلك لأن الأدلة فيها متعارضة، والآيات والأخبار منها متشابهة، وكل ذهب إلى ما وافق نظره، ورآه أليق بعظمة الله وجلاله.

قلنا: وإن أراد به المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها، فالتقسيم في قوله كل مجتهد مصيب كما تقدم.

فإن أراد به أنه أتى بما في وسعه، وما أمر به فهو صحيح؛ غير أن ذلك أيضا غير مانع من الذم، والوعيد بالعقاب، بدليل إجماع الأمة على ذم المبتدعة، ومهاجرتهم، وتشديد الإنكار عليهم - بدليل قوله ﷺ: **«تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة»**[1].

وإن أراد به أن ما اعتقده على وفق اعتقاده؛ فهو أيضًا محال لما تقدم.

وإن أراد به أنه معذور غير آثم؛ فباطل بما حققناه.

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٥٧٥٣)، ومسلم (٦٠).

وإن أراد غيره؛ فلابد من تصويره.

ولا يلزم على ما ذكرناه من المسائل الفقهية والأمور الحقيقية، كاعتقاد كون زيد في الدار وليس فيها.

أما المسائل الفقهية: فلأن الحق فيها غير معين؛ بل الحكم فيها عند الله ما أدى إليه رأي المجتهد على ما عرف في الأصول، بخلاف الأمور الحقيقية.

وأما اعتقاد كون زيد في الدار، وليس فيها، وبالعكس، فمما لا ثواب، ولا عقاب فيه نفيا، وإثباتا، بخلاف المسائل الكلامية، فإن المكلف مثاب على معرفتها، ومعاقب على الجهل بها، كما تقدم.

فإن قيل: فالإثم إنما يتصور بتقدير الجهل بها، بتقدير أن يكون العلم بها مقدورا، وإذا كانت الأدلة فيها غامضة، والشبهات متعارضة؛ فالعلم بها لا يكون مقدورًا.

قلنا:

قد بينا أن العلم مقدور بناء على الأدلة المنصوبة، والعقل الهادي، وتعارض الشبه مما لا يمنع من الإثم، بدليل مسألة حدوث العالم، وإثبات النبوة، هذا حكم الكفار.

وأما المصيبون في الاعتقاد:

فإما أن يكون ذلك مستندا إلى الدليل، أو إلى محض التقليد:

فإن كان الأول: فهم مسلمون مثابون بالاتفاق، وإن كان الثاني: فقد اختلف المتكلمون فيه.

فمنهم من قال: لا يكفي في الدين اعتقاد الحق من غير دليل؛ إذ المطلوب إنما هو الاعتقاد القاطع، ولا قطع مع التقليد.

ومنهم من خالف في ذلك، واكتفى بمجرد الاعتقاد، وإن كان من غير دليل وهو الأظهر. فإنا نعلم بالضرورة أن أكثر من دخل في الإسلام على

عهد رسول الله ﷺ لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية عن نظر ودليل؛ إذ لم يكونوا من أهل النظر، والاستدلال، ومع ذلك كان النبي ﷺ يحكم بإسلامهم.

ولو توقف الإسلام على اعتقاد هذه المسائل بالنظر والدليل؛ لما حكم بإسلامهم دون تحققه، وللزم من ذلك تكفير أكثر الصحابة وعلى هذا جرى الصحابة، والتابعون، وهلم جرا إلى عصرنا.

هذا في الحكم بإسلام العوام، وآحاد الطغام الذين لا أصالة لهم في العلم، ولا أنسية لهم بالنظر والاستدلال.

الفصل السادس
في التوبة وأحكامها

أما التوبة:

ففي اللغة: عبارة عن الرجوع، ومنه قوله -تعالى-: ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْ ﴾ [التوبة: ١١٨]: أي رجع عليهم بالتفضل، والإنعام؛ ليرجعوا بالطاعة.

وأما في الشرع: فعبارة عن الكلام على ما وقع به التفريط من الحقوق من جهة كونه حقا، مع العزم على أن لا يعود إلى مثل ما فعل في المستقبل، عند كونه أهلا لفعله في المستقبل.

وإنما قلنا: إن الندم توبة. لقوله ﷺ: «**الندم توبة**».

وإنما قلنا: على ما فرط من الحقوق، لأنه لو لم يندم عل فعل معصية، أو على فعل ما ليس طاعة، ولا معصية؛ فإنه لا يكون توبة.

وإنما قلنا: من جهة كونه حقا؛ لأنه لو شرب الخمر وحصل منه تألم في جسمه، فتندم على ما فرط منه من شرب الخمر لما أفضى إليه من الألم؛ فإنه لا يكون توبة.

وإنما قلنا: مع العزم على أن لا يعود إلى مثل ما فعل في المستقبل؛ لأنه ملازم للندم على ما فعل.

وإنما قلنا: عند كونه أهلا له: احترازا عما إذا زنى ثم جُب، أو كان مشرفا على الموت؛ فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل، غير متصور منه؛ لعدم تصور الفعل منه في المستقبل.

ومع ذلك فإنه إذا تندم على ما فعل، صحت توبته بإجماع السلف.

وقال أبو هاشم: الزاني إذا جُب لا تصح توبته؛ لأنه عاجز عنه؛ وهو باطل بما إذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخوف؛ فإن توبته صحيحة

بالإجماع وإن كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل.

وعلى هذا فليس من شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة، وأن لا يكون مقيما على ذنب آخر، وأن لا يعاود الذنب بعد ذلك، وأن يكون مستديما للتندم في جميع أوقاته، ومتذكرا له في كل حالاته؛ خلافا لمعتزلة.

أما الأول: لأنه بالمظلمة كالقتل، والضرب مثلا فقد وجب عليه أمران: التوبة والخروج من المظلمة؛ وهو تسليم نفسه مع الإمكان؛ ليقتص منه.

ومن أتى بالتوبة؛ فقد أتى بأحد الواجبين، ومن أوتي بأحد الواجبين، فلا تكون صحته متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر، كما لو وجبت عليه صلاتان؛ فأتى بإحداهما دون الأخرى.

وأما الثاني: فلأن التوبة وإن وجبت عن الذنب لقبحه، والذنوب في القبح متساوية؛ فليس يلزم من صحة التوبة عن ذنب التوبة عن غيره، وإلا لما صحت التوبة عن الكفر بالإسلام مع استدامة زلة من الزلات وأن لا تترقى حاله عن حال من هو مستمر على كفره وجحوده؛ وهو خلاف إجماع المسلمين.

وأما الثالث: فلأن التوبة المأمور بها بتقدير الإتيان بها تكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في زمن، عدم المعصية في زمن آخر؛ بل غايته أنه إذا عصى جدد ذلك الذنب وجوب توبة أخرى عليه.

وأما الرابع: فلأنه يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات، أو أن لا تكون بتقدير عدم استدامة التندم وتذكره تائبا، وأن يجب عليه إعادة التوبة؛ وهو مخالف للإجماع، ومهما صحت التوبة ثم ذكر الذنب، فلا يكون عند ذكره الذنب كالمقارف للذنب، ولا يجب عليه تجديد التوبة؛ خلافا لبعض العلماء.

فإنا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره؛ كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر، ولم يجب عليه تجديد الإسلام ولا أمروا بذلك، وكذلك في كل ذنب وقعت التوبة عنه.

وهل يجب على الله قبول التوبة والمجازات عليها.

قالت المعتزلة: إن ذلك واجب؛ لأنها حسنة. ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها.

وهذا الأصل قد أبطلناه فيما تقدم.

وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ ﴾ [الشورى: ٢٥].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [الزمر: ٥٣]. فليس فيه ما يدل على وجوب قبول التوبة.

إذا المراد منه أنه الذي يتولى ذلك، ويتقبله، وليس لأحد سواه ذلك، وأنه يفعل ذلك إن شاء لا بطريق الوجوب، والتحتم.

وهل التوبة طاعة:

اختلفوا فيه: والظاهر أنها طاعة؛ لأنها واجبة مأمور بها بأمر الله -تعالى- فإذا أتى بها العبد لقصد امتثال أمر الله كانت طاعة؛ فإنه لا معنى للطاعة غير الإتيان بالمأمور لقصد امتثال أمر الأمر.

القاعدة الثامنة
في الإمامة، ومن له الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وتشتمل على أصلين:

الأصل الأول: في الإمامة.

الأصل الثاني: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الأصل الأول

في الإمامة

وأعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات؛ بل من الفروعيات غير أنه لما جرت العادة بذكرها في أواخر المتكلمين، ومصنفات الأصوليين، جرينا على العادة في ذكرها ههنا؛ مشيرين إلى تحقيق أصولها، وتنقيح فصولها.

وهي تسعة فصول:

الأول: في أن إقامة الإمام هل هي واجبة، أم لا؟

الثاني: فيما يثبت به كون الإمام إماما.

الثالث: في شروط الإمام.

الرابع: في إثبات إمامة إمام الأئمة أبي بكر الصديق ﷺ.

الخامس: في إثبات إمامة عمر بن الخطاب ﷺ.

السادس: في إثبات إمامة عثمان بن عفان ﷺ.

السابع: في إثبات إمامة علي كرم الله وجهه.

الثامن: في التفضيل.

التاسع: فيما جرى بين الصحابة من الفتن، والحروب.

الفصل الأول
في أن إقامة الإمام هل هي واجبة، أم لا؟

وقبل النظر في ذلك لابد من تحقيق معنى الإمامة[١].

قال بعض الأصحاب: إنها عبارة عن رئاسة في الدين، والدنيا عامة لشخص من الأشخاص. وينتقض ذلك بالنبوة، والحق أن الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول -عليه السلام- في إقامة قوانين الشرع، وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة.

وإذا عُرف معنى الإمامة، فهل إقامة الإمام واجبة، أم لا؟

اختلف الناس فيه: فمنهم من قال بالوجُوب، ومنهم من نفاه، والقائلون بالوجوب اختلفوا في أمرين:

الأول: في طريق معرفة الوجوب:

فمنهم من قال بأن طريق معرفة الوجوب السمع دون العقل، كالأشعرية، وأكثر المعتزلة.

ومنهم من قال بالعقل دون السمع؛ كالإسماعيلية، والإمامية، غير أن الإسماعيلية قالوا بالوجوب لكون الإمام معرفا لله -تعالى- وقالت الإمامية بالوجوب لا لنعرف الله؛ بل لإقامة القوانين الشرعية، وحفظها عن الزيادة والنقصان.

ومنهم من قال بالعقل، والسمع معًا؛ كالجاحظ، والكعبي، وأبي الحسين البصري.

الاختلاف الثاني: أن إقامة الإمام هل هي واجب على الله، أو على الخلق؟

ومذهب الإمامية، والإسماعيلية: أنه واجب على الله تعالى.

وأما القائلون بنفي الوجوب: فمنهم من قال: بنفي الوجوب مطلقا في

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٧/٩٥، ١٠٧)، (٨/٢٦٤)

جميع الأوقات، وإنما ذلك من الجائزات: كالأزارقة، والصفرية، وغيرهم من الخوارج.

ومنهم من قال: بأنه لا يجب مع الأمن، وإنصاف الناس بعضهم من بعض؛ لعدم الحاجة إليه، وإنما يجب عند الخوف، وظهور الفتن: كأبي بكر الأصم.

ومنهم من عكس الحال وقال بنفي الوجوب مع الفتن؛ لأنه ربما كان نصبه سببًا لزيادة الفتن؛ لاستنكافهم عنه، وإنما يجب عند العدل، والأمن؛ إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام كالفُوطى، وأتباعه.

وإذ أتينا على تفصيل المذاهب فالكلام في هذه المسألة يتعلق بأطراف ثلاثة.

الطرف الأول: في بيان الوجوب سمعًا.

والثاني: في امتناع الوجوب عقلا.

والثالث: في امتناع إيجاب ذلك على الله تعالى.

الطرف الأول: في بيان الوجوب سمعًا.

والمعتمد فيه لأهل الحق ما ثبت بالتواتر من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلو الوقت عن خليفة، وإمام، حتى قال أبو بكر ﷺ في خطبته المشهور، بعد وفاة النبي ﷺ إن محمدًا قد مات، ولابد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل إلى تصديقه، والإذعان لقبول قوله، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين، وأرباب الدين؛ بل كانوا مطبقين على الوفاق، وقتال الخوارج على الإمام، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار ذلك، وإن اختلفوا في التعيين، ولم يزالوا على ذلك مع كانوا عليه من الخشونة في الدين، والصلابة في تأسيس القواعد، وتصحيح العقائد، غير مرتقبين في ذلك لومة لائم، ولا عذل عاذل، حتى بادر بعضهم إلى قتل الأهل، والأقارب في نصرة

الدين وإقامة كلمة المسلمين، والعقل من حيث العادة يُحيل تواطؤ مثل هؤلاء القوم على وجوب ما ليس بواجب، لاسيما مع ما ورد به الكتاب، والسنة من تزكيتهم، والإخبار عن عصمتهم، على ما سبق تحقيقه في قاعدة النظر.

ثم جرى التابعون على طريقتهم، واتباع سنتهم، ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر، وزمان إلى زمننا هذا من إقامة الأئمة، ونصب إمام متبع، في كل عصر وحكمة ذلك، أنا نعلم علما يقارب الضرورة، أن مقصود الشارع من أوامره، ونواهيه في جميع موارده، ومصادره وما شرعه من الحدود، والمقاصات وعقود المعاملات، والمناكحات، وأحكام الجهاد، وإظهار شعائر الإسلام في أيام الجمع، والأعياد، إنما كان لمصالح الخلق، والأغراض عائدة إليهم، معاشا ومعادا، وذلك مما لا يتم دون إمام مُطاع، وخليفة مُتبع، يكون من قبل الشارع بحيث يفوضون أزمتهُم، في جميع أمُورهم إليه، ويعتمدون في جميع أحوالهم عليه. فإنهم بأنفسهم مع ما هم عليه من اختلاف الأهواء، وتشتت الآراء، وما بينهم من العداوة، والشحناء، قلما ينقاد بعضهم لبعض، وربما أدى ذلك إلى هلاكهم جميعا.

ويشهد بذلك وقوع الفتن، واختلاف الأمم، عند موت ولاة الأمر، من الأئمة إلى حين نصب إمام آخر، بحيث لو تمادى الحال، في إقامته لكثرت الاختلافات، وبطلت المعيشات، وعظم الفساد في العباد، وصار كل مشغولا بحفظ نفسه، وماله تحت قائم سيف وذلك مما يفضى إلى رفع الدين، وهلاك الناس أجمعين، ومنه قيل الدين أس والسلطان حارس، والدين والسلطان توأمان، فإذن نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين، وهو حكمة الإيجاب السمعي.

فإن قيل: لا نسلم تصور انعقاد الإجماع، وإن سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أن الإجماع حجة، ولا نسلم صحة التواتر، وتقرير كل واحد مما سبق

في قاعدتي النظر، والنبوات.

وإن سلمنا أن الإجماع حجة، وأن التواتر يفيد العلم؛ ولكن لا نسلم وجود الإجماع فيما نحن فيه، وما المانع أن يكون ثم نكير، وأن الموافقة لم تتحقق إلا من آحاد المسلمين.

والذي يدل على ذلك، قول عمر ﵁، ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه؛ أي بايعت أبا بكر من غير مشورة؛ وقى الله شرها؛ فلا نعود إلى مثلها.

كيف وإن الإجماع لابد وأن يعود إلى مستند من الكتاب، والسنة ولو كان له مستند لقد كانت العادة تحيل أن لا ينقل مع توفر الدواعي على نقله، فحيث لم ينقل مستنده، علم أنه غير واقع في نفسه.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجوب نصب الإمام، غير أنه معارض بما يدل على عدمه وبيانه من ثلاثة أوجه:-

الأول: أن نصب الإمام لو كان واجبا؛ فإما أن يكون واجبا على الله - تعالى، أو على العبيد، الأول: محال؛ لما سبق في التعديل والتجوير.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون ذلك لفائدة، أو لا لفائدة.

فإن كان لا لفائدة: فهو عبث، والعبث لا يكون واجبا.

وإن كان لفائدة؛ فإما أن ترجع إلى الله -تعالى- أو إلى العبيد.

الأول: محال؛ لأن الله -تعالى- ويتقدس عن الأغراض، والضرر، والانتفاع، وإن عادت إلى العبيد فإما دينية، أو دنيوية.

فإن كانت دينية، فإما معرفة الله -تعالى- على ما قاله الملاحدة.

أو لإقامة القوانين الشرعية كما قاله الإمامية. والأول محال لأن العقل كاف في معرفته، ومعرفة جميع القضايا العقلية، ولا حاجة إلى تعريف ذلك بالإمام.

والثاني ممتنع لوجهين:-

الأول: أنه يكفي في معرفة ذلك كتاب الله -تعالى- وسنة رسوله على ما جرت العادة به في زمن النبي ﷺ إلى وقتنا هذا.

الثاني: أنه ما من مسألة اجتهادية، إلا ويجوز لكل واحد من المجتهدين أن يخالفه فيها بما يؤدي إليه اجتهاده، فكيف يكون واجب الطاعة، مع جواز المخالفة، ولا يكون في نصبه فائدة.

وإن كانت دنيوية فهو أيضا ممتنع لوجهين:

الأول: أن تعاون الناس على أشغالهم، وتوفرهم على أحوالهم في دنياهم مما حدوهم إليه طباعهم، وأديانهم؛ فلا حاجة لهم إلى الإمام، ومن يتحكم عليهم فيما يستقلون به، ويهتدون إليه دون، ويدل على ذلك انتظام أحوال البوادي والعربان، الخارجين عن حكم السلطان.

الثاني: هو أن الانتفاع بالإمام في هذه الأمور فرع الوصول إليه، ولا يخفى تعذر، وصول آحاد الرعية إليه، في كل ما يعن له من الأمور الدنيوية عادة؛ فلا يكون نصبه مفيدا.

الوجه الثاني: هو أن نصب الإمام مما يفضى إلى الإضرار بالمسلمين، والإضرار منفى بقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»، وبيان لزوم الإضرار من ثلاثة أوجه.

الأول: أنه قد يستنكف عنه بعض الناس: كجاري العادة في السلف، وهلم جرا؛ وذلك مما يفضي إلى الفتن، والاختلاف، وهو إضرار.

الثاني: هو أن الإمام من نوع الرعية، وتولية الإنسان على من هو مثله تحكم عليه فيما يُهتدى، ومالا يُهتدى إليه، إضرار به لا محالة.

والثالث: أن الإمام إما أن يكون معصُوما، أو لا يكون معصُوما، القول بالعصمة ممتنع على ما يأتي، وإن لم يكن معصوما، تصور عليه الكفر والفسوق.

وعند ذلك: إن لم يعزل تعدى ضرر كفره، أفسقه إلى الأمة، وإن عزل احتيج في عزله إلى إثارة الفتنة، وهو إضرار على ما لا يخفي.

الوجه الثالث: هو أن الإمام له شروط قلما توجد في كل عصر.

وعند ذلك فإن أقام الناس إماما اختل فيه شرط من شروط الإمامة فما فعلوا الواجب، وإن لم يقيموه، فقد تركوا الواجب، واجتماع الأمة على ترك الواجب محال، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بوجوب نصب الإمام؛ فلا وجوب.

نعم إن أدى اجتهادهم إلى إقامة أمير، أو رئيس عليهم، يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم، ويحمى حوزتهم، ويأخذ على أيدي السفهاء منهم، وينتصف للمظلوم من الظالم، ويقوم بذلك كله على وجه العدل والإنصاف، فلهم ذلك من غير أنه يلزمهم بذلك حرج في الشرع أصلا.

والجواب: أما منع تصور انعقاد الإجماع، ومنع كونه حجة، ومنع التواتر وإفضائه إلى العلم؛ فقد سبق جوابه، وإبطال كل ما يرد عليه في قاعدتي النظر والنبوات.

قولهم: لا نسلم وجود الإجماع فيما نحن فيه.

قلنا: دليله ما سبق.

قولهم: يحتمل أن يكون ثم نكير.

قلنا: لو وجُد النكير في مثل هذا الأمر العظيم لنقل، فإن العادة تحيل عدم نقل مثل هذه الأمور على ما تقدم. وقول عمر ﵁ ليس فيه ما يدل على انتفاء وقوع الإجماع على وجوب نصب الإمام؛ بل غايته الدلالة على كون بيعة أبي بكر، وتعيينه بالعقد مما وقع فلتة بغتة، وليس فيه أيضا دلالة على انتفاء وقوع الإجماع، على تعيين أبي بكر؛ فإنه لا مانع من وقوع الإجماع على ذلك بغتة، وإن قدر الاختلاف في التعيين أولا.

قولهم: لو وجد الإجماع؛ لنقل مستنده من الكتاب أو السنة.

قلنا: إنما يلزم نقل مستند الإجماع أن لو دعت الحاجة إليه، وتوفرت الدواعي على نقله، وليس كذلك؛ فإنه مهما تحقق الاتفاق، واستقام الوفاق من الأمة على شيء فقد وجب اتباعه ووقع الاستغناء به عن مستنده، ولم يبق النظر إلا في موافقته ومخالفته.

ومع عدم الحاجة إلى النظر في المستند، لم تنصرف البواعث إلى نقله، ولم تتوفر الدواعي على إشاعته؛ فلا يكون عدم نقله قادحًا في الإجماع، كيف وأنه لا يبعد أن يكون مستند الإجماع من قبيل ما لا يمكن نقله، بأن يكون من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها، إلا بالمشاهدة، والعيان لمن كان في زمن النبي ﷺ.

قولهم: لو كان نصب الإمام واجبًا، إما أن يكون واجبًا على الله تعالى، أو على العبيد.

قلنا: قد بينا استحالة الوجوب على الله -تعالى- في التعديل والتجوير؛ بل إنما هو واجب على العبيد.

قولهم: إما أن يكون ذلك لفائدة، أو لا لفائدة. ما المانع أن يكون لا لفائدة؟

قولهم: لأنه يكون عبثا؛ فقد سبق أيضا جوابه في التعديل والتجوير.

وإن سلمنا أنه لابد وأن يكون لفائدة، فما المانع من عودها إلى العبيد.

قولهم: إما أن تكون دينية أو دنيوية.

قلنا: ما المانع من كونها دينية.

قولهم: إما أن تكون عائدة إلى معرفة الله تعالى، أو معرفة القوانين الشرعية، لا نسلم الحصر، وما المانع أن تكون الفائدة الدينية راجعه إلى توفر الناس على العبادات التي خلقوا لها على ما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ

وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وذلك يسبب طمأنينة قلوبهم، وأمنهم من المخاوف المندفعة بنصب الإمام. والفتن المتوقعة بتقدير عدمه على ما هو المألوف المعروف، والعادة الجارية عند موت الولاة والأئمة إلى حين نصب إمام متبع، وخليفة مُطاع، أو أن الفائدة إقامة شعائر الدين من إقامة الجمع، والأعياد التي لا تتم في الغالب بغير الإمام.

وإن سلمنا امتناع كون الفائدة دينية - فما المانع من كونها دنيوية، وما ذكروه في الوجه الأول من أن طباع الناس تحدوهم على التعاون على ما يصلح أحوالهم.

قلنا: هذا وإن كان ممكنا في العقل، غير أنه بالنظر إلى العادة الجارية والسنة المطردة ممتنع، بدليل ما ذكرناه من ثوران الفتن، وكثرة الاختلاف في أوقات موت ولاة الأمر.

ولهذا صادفنا العربان، والخارجين عن حكم السلطان، كالذئاب الشاردة، والأسود الضارية، لا يبقي بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض، ولم تكن طباعهم، ودواعيهم إلى صلاح أمورهم وتشوفهم إلى العمل بموجب دينهم كاف عن السلطان. ولهذا قيل: إن السيف والسنان قد يفعلان ما لا يفعله البرهان.

وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من الوجه الثاني، في تقرير امتناع كون الفائدة دنيوية.

قولهم: إنه يلزم من نصب الإمام الإضرار على ما قرروه مسلم، غير أن الإضرار اللازم من تركه أكثر؛ لما بيناه؛ فكان دفع الضرر الأعظم أولى.

ويخص الوجه الثالث جواب آخر؛ وهو أن تركهم لنصب الإمام بتقدير أن لا يجدوا من هو متصف بشروط الإمامة، إنما يلزم منه المحذور، وترك الواجب أن لو تركوه اختيارا مع تحقق شروط الإمامة في حقه، وأما إذا تركوا

نصب الإمام لعدمه اضطرارا؛ فلا.

الطرف الثاني: في بيان امتناع الوجوب عقلا:=

ودليله ما أسلفناه في قاعدة النظر، اللهم إلا أن يعني بكونه واجبا عقلا، أن في نصب الإمام فائدة وفي تركه مضرة؛ فلا مشاحة في اللفظ.

الطرف الثالث: في بيان امتناع إيجاب ذلك على الله تعالى:

ودليله أيضًا، ما سبق من امتناع إيجاب شيء على الله -تعالى- في التعديل والتجوير.

فإن قيل: نصب الإمام لطف من الله تعالى بالعبيد، واللطف واجب على الله؛ فكان نصب الإمام واجبا على الله تعالى.

وإنما قلنا: إن نصب الإمام لطف من الله -تعالى- بالعبيد؛ لأنا لا نعني بكونه لطفا بهم غير أن الله -تعالى- يعلم أن حال المكلفين بتقدير نصب الإمام يكون أقرب إلى فعل الطاعات، واجتناب المعاصي مما إذا لم يكن.

وإذا عرف معنى اللطف، فلا يخفي أن الأمة إذا كان لهم إمام مهيب يمنعهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات، أن حالهم يكون أقرب إلى فعل الطاعات، وأبعد عن ارتكاب المعاصي مما إذا لم يكن؛ وذلك معلوم بالضرورة من مجاري العادات؛ فإذن نصب الإمام يكون لطفا من الله تعالى بالعبيد.

وإنما قلنا إن اللطف واجب على الله -تعالى- وذلك لأن الله -تعالى- مريد للطاعات من العبيد، وكاره للمعاصي منهم، فإذا علم أن فعلهم للطاعات واجتنابهم للمعاصي، متوقف على نصب الإمام، فإرادة نصب الإمام تكون لازمة لإرادة الطاعات منهم؛ لأن إرادة الشيء ، إرادة لما لا يتم ذلك الشيء إلا به، ولا معنى لإيجابه على الله -تعالى- إلا هذا.

فنقول: أولا، لا نسلم أن نصب الإمام لطف بالعبيد.

قولهم: إن حال العبيد عند نصب الإمام، يكون أقرب إلى فعل الطاعات.

فنقول: المسلم كونه أقرب إلى فعل الطاعات إنما هو نصب إمام ظاهر، قاهر يُرجى ثوابه، ويُخشى عقابه، على ما هو المعروف من العادة.

وأما إمام خفى لا يعرف؛ فلا نسلم أن نصبه يكون لطفا.

وعلى هذا فما فيه اللطف؛ فالخصوم لا يوجبونه، والذي يوجبونه، لا لطف فيه؛ فيمتنع إيجابه.

سلمنا أن نصب الإمام أقرب إلى فعل الطاعات مطلقا، غير أن ذلك مما لا يوجب نصب الإمام على الله -تعالى- ولهذا فإنا نعلم أن حصول الطاعات بتقدير نصب قضاة معصومين، وجيوش معصومين، مع نصب الإمام يكون أقرب؛ بل حصول ذلك بتقدير عصمة الأمة أيضا يكون أقرب؛ بل ومع ذلك فإنه لا يجب على الله -تعالى- شيء من ذلك بالاتفاق، والدليل المنقوض لا يكون صحيحا.

سلمنا أن نصب الإمام أقرب إلى فعل الطاعات، وأنه صالح لإيجاب نصب الإمام على الله -تعالى- لكن بتقدير وجوب الطاعات، وما من زمان إلا ويتصور خلوه عن التكاليف الشرعية بالاتفاق، فالقول بجواز خلو الزمان عن وجوب نصب الإمام لأجل الطاعات أولى.

وعلى هذا فقد امتنع القول بوجوب نصب الإمام في كل زمان على ما قالوه. وربما قالوا فيه وجوها أخرى مدخولة لا حاجة إلى ذكرها.

الفصل الثاني

فيما يثبت به كون الإمام إماما(١)

وقد اتفق المسلمون على أن ذلك لا يخرج عن التنصيص، والاختيار والدعوة إلى الله -تعالى- ممن هو أهل للإمامة، مع اتفاقهم على أنه لو وجد التنصيص من الرسول ﷺ على شخص، أو من الإمام ثبت كون المنصوص عليه إماما، ثم اختلفوا بعد ذلك.

فذهبت الإمامية، وأكثر طوائف الشيعة: إلى أنه لا طريق غير التنصيص من الرسول، أو الإمام.

وذهبت الأشاعرة، والمعتزلة، وجميع أهل السنة والجماعة والسليمانية والبترية من الزيدية: إلى أن الاختيار أيضا طريق في إثبات كون الإمام إماما وذهبت الجارودية من الزيدية: إلى أن الإمامة في ولد الحسن، والحُسين شورى، فمن خرج منهم داعيا إلى الله -تعالى- وكان عالما فاضلا؛ فهو إمام.

وقد اتفق أصحابنا، والمعتزلة، والإمامية: على إبطال هذا الطريق غير الجبائي.

والمعتمد لأصحابنا أنهم قالوا: قد ثبت أن نصب الإمام بعد النبي ﷺ واجب شرعا، وقد أجمعت الأمة على أن طريق إثبات كون الإمام إماما لا يخرج عن النص، والاختيار، والدعوة، والقول بالتنصيص والدعوة ممتنع: فتعين القول بالاختيار. وإلا كان إجماع الأمة على الحصر في الطرق الثلاثة خطأ؛ وهو ممتنع.

وبيان أن القول بالدعوة ممتنع: وذلك لأنه لو وجد من ولد الحسن، أو الحسين اثنان عالمان، فاضلان يدعوان إلى الله -تعالى- وإلى سبيله في زمان

---

(١) انظر: الملل والنحل (ص١٤٥)، وفضائح الباطنية، (ص١٨٠)، ومنهاج السنة النبوية (١٢٢/٧)، (٢٦٤/٨)، والمواقف (٥٩٣/٣، ٥٩٤).

واحد في بلد واحد، فإما أن تكون الإمامة فيهما، أو في أحدهما، أولا في واحد منهما.

الأول: محال مخالف للإجماع.

والثاني: أيضا محال؛ لعدم الأولوية، فلم يبق إلا الثالث: وهو المطلوب.

وأما إن القول بالتنصيص باطل: وذلك لأنه لو نص النبي ﷺ على أحد، لم يخل إما أن يكون لك التنصيص بمشهد جماعة يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ، أو لا يتصور. عليهم التواطؤ على الخطأ.

فإن كان الأول: فلا حجة فيه بالإجماع منا، ومن الخصوم.

فأما نحن: فإنا لا نرى أن خبر من يتصور عليه الخطأ حجة في عظائم الأمور، والإمامة من عظائم الأمور على ما يأتي.

وأما عند الخصوم: فلأن خبر الواحد عندهم ومن يتصور عليه الخطأ لا يوجب علما، ولا عملا، ولا يحصل ذلك من غير خبر الإمام المعصوم. وسيأتي الكلام في إبطال عصمة الإمام.

وإن كان القسم الثاني: وهو أن التنصيص كان بمشهد من جماعة تقوم الحجة بقولهم، ولا يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ؛ فالعادة تحيل تواطؤ الكل على عدم نقله؛ فيمتنع عليهم أن لا ينقلوه، وإلا لكانوا مخطئين بكتمان نص الرسول ﷺ وهو محال مخالف للفرض.

وأيضا: فإن التنصيص على الإمام من عظائم الأمور، وإنما قلنا ذلك لأن الدين من عظائم الأمور، والتنصيص على الإمامة إثبات رئاسة في الدين، والدنيا؛ فكانت من عظائم الأمور، وإذا كانت من عظائم الأمور، فلو جرى التنصيص بمشهد من جماعة يحصل التواتر بخبرهم، فالعادة تحيل عدم نقله، وإخفائه، كما لو جرى بمشهد من الحجيج، أو أهل الجامع قتل ملك، أو فتنة عظيمة؛ فإن العادة تحيل أن لا ينقلوه، ولو نقلوه. فإما أن ينقله واحد، أو جماعة.

فإن كان الأول: فخبره أيضا ليس بحجة، لأن انفراده بمثل هذا الخبر العظيم دون الجماعة يدل على كذبه، كما لو انفرد الواحد بنقل قتل الملك العظيم في الجامع يوم الجمعة دون أهل الجمعة.

وإن كان الثاني: فيلزم أن يكون ذلك شائعا، ذائعا فيما بين الناس؛ وهو محال.

وبيانه من خمسة أوجه:

الأول: هو أن الناس بعد موت رسول الله ﷺ اختلفوا، حتى اختلف المهاجرون، والأنصار، وتفاخروا فيما بينهم، وقال الأنصار «**منا أمير، ومنكم أمير**»[(١)]، ولو كان ثم من هو منصوص عليه من جهة النبي ﷺ مع اشتهاره كما سبق؛ لكانت العادة تحيل أن لا ينكر أحد من الصحابة، هذا الاختلاف، وأن يقول: هذا الاختلاف لماذا، وفلان منصوص عليه؟

الثاني: أنه لما قال أبو بكر بايعوا أحد هذين الرجلين: إما عمر. وأما أبا عبيدة. فقال عمر: لأن أقدم فأنجم كما ينجم البعير، أحب إلى من أن أتقدم قوما فيهم أبو بكر.

وقال عمر لأبي عبيدة امدد يدك أبايعك.

فقال أبو عبيدة: ما لك حجة في الإسلام غير أن تقول هذا وأبو بكر حاضر، ثم قال لأبي بكر: أنت صاحب رسول الله ﷺ في المواطن كلها شدها ورخائها، قدمك رسول الله ﷺ في الصلاة فمن يؤخرك؟

فقال عمر: أيكم يطيب نفسا أن يتقدم قدمين قدمهما رسول الله ﷺ في الصلاة فخصوه بالإمامة[(٢)]. ولو كان ثم نص مشهور على أحد؛ لما وقع هذا الاختلاف.

---

(١) صحيح: رواه البخاري (١٣٤١/٣)، (٢٥٠٦/٦) وأحمد في المسند (٢١/١، ٥٥).
(٢) رواه البخاري (١٣٤/٣)، (٢٥٠٦/٦)، والطبري في التاريخ (٢٠٢/٣).

الثالث: أن أبا بكر قال: لقد وددت أنني سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو؛ فكنا لا ننازعه أهله.

وقال عمر إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني أبا بكر وإن أترك؛ فقد ترك من هو خير مني: يعني النبي ﷺ حيث أنه لم يستخلف أحدا، ولو كان النص من النبي ﷺ على أحد مشهور، لما أمنا تكذيبهما، ولما أقدما على ما قالاه من غير ضرورة.

الرابع: قول علي كرم الله وجهه أترككم كما ترككم رسول الله ﷺ فإن يعلم الله فيكم خيرا جمعكم على خيركم؛ كما جمعنا على خيرنا[1] يعني: أبا بكر وذلك يدل على عدم التنصيص من النبي ﷺ

الخامس: أنه لما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال العباسي لعلي كرم الله وجهه: أنا أعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب، وقد عرفت الموت في وجه رسول الله ﷺ فادخل بنا لنسأله عن هذا الأمر فإن كان لنا بينه، وإن كان لغيرنا وصى الناس بنا[2] ولو كان النبي ﷺ قد نص على أحد؛ لكان العباس وعلي أعرف به من غيرهما، ولا يمكن أن يكون المراد من قول العباس استعلام بقاء الأمر له. فإن قوله لنا، أو لغيرنا ظاهر في الاستحقاق لا في استدامة المستحق، فحمله على معرفة الاستدامة تكون خلاف الظاهر.

فإن قيل: سلمنا أن التنصيص على الإمام من عظائم الأمور؛ ولكن لا نسلم أن وقوع ذلك بمشهد من الجمع الكثير مما يوجب اشتهاره، وتواتره.

وبيانه: هو أن إقامة الصلاة من الأمور العظيمة، ومن قواعد الدين، وقد

---

(١) رواه البزار في مسنده (٣/٩٣)، وابن سعد في الكبرى (٣/٣٤). وانظر: الرياض النضرة للمحب الطبري (٢/٣١، ١٠٦، ١٧٨).

(٢) صحيح: رواه البخاري (٥٩١١)، والبيهقي في الكبرى (٨/١٤٩)، وأحمد (١/٢٦٣)، والبخاري في الأدب المفرد (١/٣٨٥)، وفي التاريخ (٢٨٨).

وقعت في زمن الرسول بمشهد من كل الصحابة في كل يوم، وليلة خمس مرات طول حياة النبي ﷺ ومع ذلك فلم تنتشر و لم تتواتر حتى وقع الخلاف في عدد كلماتها، وأنها مثنى، أو فرادي، وكذلك انشقاق القمر، وفتح مكة عنوة أو صلحا، وكون البسملة من القرآن في أول كل سورة، من عظائم الأمور، وقد وقع بمشهد من الخلق، و لم ينتشر حتى وقع الخلاف في جميع ذلك.

سلمنا أن ما وقع من الأمور العظيمة بمشهد من الخلق الكثير لابد وأن يتواتر، وينتشر، ولكن متى إذا وجد الداعي لهم إلى الكتمان من منفعة عظيمة أو مضرة عظيمة تلحقهم من الإشاعة، أو إذا لم يوجد؟ الأول: ممنوع، والثاني مسلم، فلم قلتم إن الداعي إلى الكتمان لم يوجد.

ثم بيان احتمال الداعي إلى الكتمان أنه من الجائز أنهم اعتقدوا وجود ناسخ للنص، وبتقدير اعتقادهم صحة النص فيمكن أن يكون الداعي إلى كتمانه عداوة سابقة، أو أنهم حسدوه على تميزه بتأميره عليهم، وذلك غير ممتنع على الذين سمعوا التنصيص وعلموا صحته، وبيانه من وجهين:-

الأول: أن عدد المستمعين للنص لا يزيد على عدد قوم فرعون، وقد قال -تعالى- في حقهم ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل: ١٤]: أي بالآيات التسع التي ظهرت على يد موسى.

الثاني: أن عددهم لم يكن زائدا على عدد قوم موسى الذين ضلوا بعبادتهم للعجل، مع علمهم أن العجل لا يكون إلها معبودا.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على صحة الاختيار وإبطال التنصيص؛ ولكنه معارض بما يدل على نقيضه.

وبيانه من جهة المعقول، والمنقول:

أما من جهة المعقول فمن خمسة عشر وجها:

الأول: أن الإمام يجب أن يكون معصوما، وأن يكون أفضل من رعيته

في كل ما هو إمام فيه، وأن يكون عالما بكل أمور الدين على ما يأتي تحقيقه وأن لا يكون كافرا في نفسه، وكل ذلك مما لا يعلمه المختارون له؛ فلا تكون إمامته ثابتة بالاختيار.

الثاني: هو أن المختارين له لا يملكون التصرف في أمور المسلمين؛ ومن لا يملك ذلك لا يملك أن يملك غيره ذلك.

الثالث: أن المختار ولو أراد أن يجعل غيره نافذ الحكم عليه وحده، أو على غيره وحده، لما صح ذلك منه بالإجماع؛ فلأن لا يصح منه أن يجعل غيره نافذ الحكم عليه، وعلى غيره مطلقا أولى.

الرابع: أنه لو ثبتت الإمامة بالاختيار؛ لكان لمن أثبتها إزالتها كما في التوكيل، فحيث لم يؤثر الاختيار في الإزالة دل على أنه لا يؤثر في الإثبات.

الخامس: أن ثبوت الإمامة بالاختيار مما يفضي إلى الفتن ووقوع الاختلاف، وذلك خلاف المقصود من نصب الإمام.

وبيان لزوم ذلك: أن الناس مختلفون في المذاهب، والأغراض؛ فكل يميل إلى عقد الإمامة لمن هو على مذهبه، وموافقة غرضه؛ وذلك سبب الاختلاف لا محالة.

السادس: هو أن أحدا من الأمة لا يقدر على توليه من هو أدنى في الرتبة من الإمامة: كالقضاء والحسبة وغيره؛ فلأن لا يقدر على توليه الإمامة كان أولى.

السابع: هو أن الإمام خليفة الله -تعالى- ورسوله، فلو ثبتت خلافته باختيار بعض الأمة؛ لكان خليفة عنهم لا عن الله ورسوله، لأنه لم يكن مستخلفا من جهة الله ورسوله.

الثامن: أنه لو جاز إثبات الإمامة بالاختيار؛ لأفضي ذلك إلى خلو بعض الأزمنة عن الإمام؛ وهو ممتنع.

وبيانه ذلك: أنه إذا مات الإمام فبويع اثنان، كل طائفة لواحد، و لم يعلم تقدم أحدهما ولا وقوعهما معا، فإنه يمتنع القول بالصحة؛ لجواز وقوعهما معا ويمتنع القول بالبطلان؛ لجواز تقدم أحدهما. ويمتنع القول بالصحة، لجواز وقوعهما معا ويمتنع القول بالبطلان؛ لجواز تقدم أحدهما. ويمتنع تعيين أحدهما لعدم الأولوية، ومع ذلك فيمتنع نصب إمام آخر وذلك مما يفضي إلى خلو الزمان عن الإمام في هذه الحالة.

التاسع: هو أن الإمامة، ولاية عامة، فلو جاز إثباتها بالاختيار؛ لجاز إثبات النبوة بالاختيار، وحيث لم يجز لم تجز.

العاشر: أن الإمامة من الأركان العظيمة في الدين، فوجب أن تثبت بالنص لا بالاختيار كما في الصلوات الخمس، وصوم رمضان.

الحادي عشر: هو أن النبي ﷺ لا يخلو إما أن يقال إنه كان عالما باحتياج الخلق إلى من يقوم بمهماتهم، ويحفظ بيضتهم، ويحمي حوزتهم، ويقبض على أيدي السفهاء منهم، ويقيم فيهم القوانين الشرعية على وفق ما وردت به الأدلة السمعية. أو أنه لم يكن عالما بذلك. الثاني: محال إذ هو إساءة ظن بالنبي ﷺ وقدح في الرسول. وإن كان الأول: فلا يخفي مبالغته في التعريف والتنصيص على ما يتعلق بباب الاستنجاء والتيمم وغير ذلك من الأمور التي هي أدنى من الإمامة؛ فكان التعريف لها، والتنصيص عليها أولى.

الثاني عشر: أنا نعلم من حال النبي ﷺ أنه كان للأمة في تدبيره لهم كالوالد لولده. وإليه الإشارة بقوله ﷺ «إنما أنا لكم مثل الوالد لولده»(١) وإذا كان الوالد يجب عليه الوصية عند موته لمن يسوس أطفاله بعده؛ فكذلك النبي ﷺ وجب أن يوصي لمن يقوم بأمور أمته بعد موته.

الثالث عشر: قوله تعالى ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣]

---

(١) رواه ابن ماجه (٣١٣)، وأحمد في المسند (٢/٢٤٧، ٢٥٠) وابن خزيمة (١/٤٣).

وإنما يكون الدين مكملا أن لو بين فيه كل ما يتعلق به، والإمامة فمتعلقة بالدين؛ فوجب أن يكون قد بينها إما في كتاب الله، أو في سنة رسوله. وعلى كل تقدير فتكون منصوصة.

الرابع عشر: أنه قد علم من حال النبي ﷺ أنه ما كان يخرج من المدينة إلا ويستخلف فيها على الرعية من يقوم بأحوالهم، وينص عليه. ولم يكن ذلك من قبيل ما منه بد وإلا لوقع الإخلال به ولو مرة واحدة، فكان لا بديا، وإنما كان كذلك لتعذر سياسته لهم مع الغيبة؛ فبعد الموت أولى بالاستخلاف.

الخامس عشر: هو أن تعيين الإمام بعد أن ثبت وجوب نصب الإمام لازم لا محالة، وهو إما أن يستند إلى النص، أو الاختيار.

لا جائز أن يستند إلى الاختيار، وإلا لما وجبت طاعة الإمام على الرعية من جهة أن الاختيار لا مستند له، ولأنه إنما صار إماما بإقامتهم له؛ فهم أصل بالنسبة إليه، والأصل لا يجب عليه طاعة التابع، وإذا بطل القول بالاختيار تعين التنصيص.

وأما من جهة المنقول: فاعلم أن من قال بالتنصيص فقد اتفقوا على أن المنصوص عليه غير خارج عن أبي بكر، وعلي، والعباسى، ﷺ.

فأما من قال بأن المنصوص عليه أبو بكر: فقد اختلفوا، فمنهم من قال: إنه نص عليه نصا جليا: كبعض أصحاب الأشعري، وبعض أصحاب الحديث.

وذلك ما رُوى عن النبي ﷺ أنه قال ائتوني بدواة وقرطاس أكتب إلى بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان" ثم إنه قال: «**يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر**»[١].

وأيضا قوله ﷺ: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر، وعمر**»[٢]

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٢٣٨٧) وابن حبان (٥٦٤/١٤) والحاكم (٥٤٢/٣)، والطبراني في الأوسط (٢٣/٥)، (٣٤٠/٦).

(٢) حديث إسناده ضعيف: رواه البيهقي في الكبرى (١٥٣/٨)، والطبراني في الأوسط

وذلك يدل على جواز الاقتداء بهما، وهو نص على إمامة أبي بكر.

وأيضا قوله ﷺ: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا**»[1]. وذلك تنصيص على خلافة الخلفاء الأربعة على الترتيب، حيث وقع الأمر كذلك.

ومنهم من قال إن النص عليه خفي: كالحسن البصري؛ وذلك كتقديمه في الصلاة.

وأما من قال بأن المنصوص عليه العباس: قال: إن النص في حقه خفي، فإنه قد ورد في حقه - من الأقوال ما يدل على أنه أحق بالإمامة من غيره، كقوله ﷺ « **هو عمي وبقية آبائي**»[2] إلى غير ذلك.

وأما من قال بأن المنصوص عليه علي كرم الله وجهه: فقد اتفقوا على النص الخفي. واختلفوا في النص الجلي، فأثبته الإمامية دون الزيدية.

وقد احتجوا عليه بأن الإمامية مع كثرتهم في زماننا كثرة لا يتصور على مثلهم التواطؤ على الكذب قد نقلوا النص الجلي على علي عمن تقدمهم ونقلوا أن من تقدمهم أخبرهم بذلك، وكانوا في الكثرة إلى حد لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب.

وأنهم أخبروا بذلك وأخبروهم أن من أخبرهم بذلك كان حاله كحالهم وهلم جرا، إلى النبي ﷺ والمخبر به محسوس مشاهد وهو خبر النبي ﷺ وقوله، فكان خبرهم متواترا، والتواتر مفيد للعلم كما تقدم تحقيقه.

(١٤٠/٤)، (٣٤٥/٥)، وفي مسند الشاميين (٥٧/٢) وعبد الله بن أحمد في السنة (٥٧٩/٢)، (١٣٦٦)، والترمذي (٢٠٩/١٠) تحفة الأحوذي، وأبو نعيم في الحلية (١٠٩/٩، ١٨٥)، وفي معرفة الصحابة بتحقيقنا أول طبعة دار الوطن الرياض.

(١) صحيح: رواه أحمد في المسند (٢٢٠/٥).

وانظر: فتح الباري (٢٨/٧، ٧٧/٨)، (٢٨٧/١٢) وتحفة الأحوذي (٣٥٣/٦) ونيل الأوطار (٣٤٢/٧).

(٢) أورده الذهبي في سير أعلام النبلاء (٤٨٩/٩) والهيثمي في المجمع (٦٦٩/٩) بنحوه.

ولا يمكن أن يقال بأن ذلك مما وضعه بعض الناس في بعض الأعصار، ثم اشتهر وشاع وذاع بحيث نقله عدد التواتر؛ لأنه من الأمور العظيمة المتضمنة تخطئة الأمة فيما اتفقوا عليه من عقد الإمامة لغير علي.

وما كان كذلك فالدواعي تكون متوفرة على نقله وإشاعته من القائلين بعدم التنصيص لإظهار إبطال القول التنصيص وإفساده لا سيما وهم غير خائفين في نقله فإنه لم تزل الغلبة لهم في كل عصر

ومن قال بالتنصيص تحت القهر والتقية، فحيث لم ينقل ذلك دل على إبطاله، ولا يمكن أن يقال إنما يلزم نقل ذلك أن لو عرف واضعه، وقت حدوثه، وليس كذلك بل أمكن أن يكون من وضع بعض الناس، وقد تناقلته الألسنة، واشتهر من غير أن يعرف واضعه، ووقت حدوثه. كما في الأراجيف الواقعة في كل زمان؛ لأن القول بتجويز ذلك مما يوجب تطرقه إلى كل خبر متواتر ويخرج التواتر عن كونه مفيدًا للعلم؛ وهو محال.

وأما النصوص الخفية فكثيرة:

الأول منها: أنهم قالوا إنا قد بينا في الأدلة العقلية امتناع ثبوت الإمامة بالدعوة، والاختيار. وأنه لابد وأن يكون الإمام منصوصا عليه وقد انعقد الإجماع على أن المنصوص عليه لا يخرج عن أبي بكر، والعباسى، وعلي.

وأبو بكر غير منصوص عليه لوجهين:

الأول: أنه قد نقل عنه أنه قال: وددت أني سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو؛ فكنا لا ننازعه أهله[1].

ولو كان منصوصًا عليه؛ لكان أعلم به.

الثاني: أنه لو كان منصُوصًا عليه لما وافق على البيعة؛ لأنه يكون من أعظم المعاصي؛ وذلك قادح في إمامته.

---

(١) أورده الطبري في تاريخه (٢/٣٥٤).

والعباس أيضا غير منصوص عليه؛ لأنه لما مرض رسول الله ﷺ قال العباس لعلي ادخل بنا عليه لنسأله عن هذا الأمر؛ فإن كان لنا بينه، وإن كان لغيرنا؛ وصى الناس بنا[1]. ولو كان العباس منصوصًا عليه؛ لكان أعلم به من غيره.

وإذا بطل أن يكون المنصوص عليه أبا بكر، والعباس؛ تعين أن يكون عليا -عليه السلام- عملا بالإجماع.

الثاني: أن عليا -عليه السلام- أفضل الصحابة، والأفضل يجب أن يكون هو الإمام وإلا كان الأكمل الأفضل تبعا للأنقص؛ وهو قبيح عقلا، وإذا كان إماما.

فقد بينا أن الإمامة لا تكون إلا بالتنصيص؛ فكان علي هو المنصوص عليه.

وبيان كونه أفضل الصحابة من ثمانية عشر وجها:

الأول: قوله تعالى: ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ﴾ [آل عمران: ٦١] الآية، ووجه الاستدلال بها أنه ﷺ دعا عليا إلى ذلك المقام، وذلك يدل على أنه أفضل من جميع الصحابة، وبيان دعائه إليه ما ورد فيه من الأخبار الصحيحة، والروايات الثابتة عند أهل النقل.

وأيضا فإن قوله «**أنفسنا**» ليس المراد به نفسه ﷺ لأن الإنسان لا يدعو نفسه كما لا يأمر نفسه، وليس المراد به فاطمة، والحسن، والحسين لأنهم اندرجوا في قوله تعالى: ﴿ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ ﴾ [آل عمران: ٦١] فلابد وأن يكون شخصا آخر غير نفسه، وغير فاطمة، والحسن،

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٥/٢٣١١)، وأحمد في المسند (١/٢٦٣)، وعبد الرزاق في المصنف (٥/٤٣٥)، والبيهقي في الكبرى (٨/١٤٩)، بنحوه.

والحسين، وليس ذلك المدعو غير علي بالإجماع، فتعين أن يكون عليا -عليه السلام.

وبيان دلالته على كونه أفضل الصحابة من وجهين:

الأول: أنه دعاه إلى المباهلة، وهذا يدل على أنه -عليه السلام- في غاية الشفقة والمحبة لعلي، وإلا لقال المنافقون إن الرسول ليس على بصيرة من أمره حيث إنه لم يدع إلى المباهلة من يحبه، ويحذر عليه من العذاب، وزيادة الشفقة والمحبة للمدعو إلى المباهلة إما أن تكون لزيادة قربه منه، أو لكونه أفضل.

الأول: محال وإلا كان العباس أولى بذلك، ولما كان علي أولى من أخيه عقيل لتساويهما في القرابة؛ فلم يبق إلا أن يكون؛ لكونه أفضل.

الثاني: أنه ﷺ لما جعل عليا نفسا له وجب أن يثبت لعلي كل ما هو ثابت للنبي ﷺ ضرورة الاتحاد، غير أنا خالفناه في أمور كالنبوة، وغيرها فوجب العمل به فيما وراء محل المخالفة، ومن جملة ذلك كون النبي ﷺ أفضل من الصحابة؛ فكذلك عليا -عليه السلام.

الثاني: قوله ﷺ في ذي الثدية «**يقتله خير الخلق**»[1]، وقد قتله علي -عليه السلام.

الثالث: قوله ﷺ «**أخي، ووزيري، وخير من أتركه بعدي، يقضي ديني، وينجز موعدي علي بن أبي طالب**»[2].

الرابع: قوله ﷺ لفاطمة «**أما ترضين أني زوجتك خير أمتي**»[3].

---

(١) أورده ابن كثير في البداية (٣٠٣/٧)، وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة (٢/ ٢٦٧).

(٢) إسناده ضعيف: أورده الذهبي في الميزان (٤٢٠/٢)، (٤٤٦/٦)، رواه ابن عدي في الكامل (٣٩٧/٦)، وابن حبان في المجروحين (٥/٣).

(٣) حديث صحيح: رواه الطبراني في الكبير (١١١٥٣)، (٩٣/١١) (٥٣٨)، (٢٢٩/٢٠) (١٠٣٠)، (٤١٩/٢٢)، والإمام أحمد في فضائل الصحابة (٧٦٤/٢)، (١٣٤٦).

الخامس: قوله ﷺ «**خير من أترك بعدي علي**»[١].

السادس: ما روى عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: كنت عند رسول الله ﷺ إذ أقبل علي، فقال رسول الله ﷺ: «**هذا سيد العرب**»، فقلت بأبي أنت وأمي يا رسول الله، ألست أنت سيد العرب؟ فقال «**أنا سيد العالمين، وعلي سيد العرب**»[٢].

السابع: قوله ﷺ لفاطمة «**إن الله -تعالى- اطلع على أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتخذه نبيا، ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك**»[٣].

الثامن: ما روى عن ﷺ أنه أهدى له طائر مشوي فقال «**اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي، فجاءه علي وأكل معه**»[٤] والأحب إلى الله تعالى هو من أراد الله -تعالى- زيادة ثوابه، وليس في ذلك ما يدل على كونه أفضل من النبي ﷺ والملائكة،

أما إنه لا يدل على كونه أفضل من النبي ﷺ فلأنه قال: «**ائتني بأحب خلقك إليك**»، والمأتي به إلى النبي يجب أن يكون غير النبي، فكأنه قال: أحب خلقك إليك غيري، وأما إنه لا يدل على كونه أفضل من الملائكة، فلقوله «**يأكل معي**» وتقديره: ائتني بأحب خلقك إليك ممن يأكل؛ ليأكل معي،

---

(١) موضوع: رواه الطبراني في الكبير (٦/٢٢١)، (٦٠٦٣).

(٢) موضوع: رواه الحاكم في المستدرك (٣/١٣٣، ١٣٤)، وصححه، واستدركه الذهبي بقوله «أظن هو الذي وضع هذا» وأبو نعيم في الحلية (١/٦٣)، (٥/٣٨)، وابن الجوزي في الواهيات (١/٢٢٤، ٢٢٥).

(٣) موضوع: رواه الطبراني (٤٠٤٦)، (٤/١٧١)، والحاكم (٣/١٢٩)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (١/٢٩).

(٤) ضعيف: رواه الترمذي (٥/٦٣٦) (٣٧٢٠)، والنسائي في الكبرى (٥/١٠٧)، والحاكم في المستدرك (٣/١٤١، ١٤٢)، والطبراني في الأوسط (٢/٢٠٧)، (٦/٩٠)، وفي الكبير (١/٢٥٣)، (٧/٨٢)، (١٠/٢٨٢)، والمحاملي في أماليه (١/٤٤٤).

والملائكة لا يأكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل؛ فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة إلى النبي ﷺ تخصيصه بالنسبة إلى غيرهم.

التاسع: أنه ﷺ أخي بين الصحابة واتخذ عليا أخا لنفسه؛ وذلك دليل على أفضليته، وعلو رتبته.

العاشر: ما روى عنه ﷺ: «**أنه بعث أبا بكر إلى خيبر فرجع منهزماً، ومعه راية فقال: ثم بعث عمر؛ فرجع منهزما؛ فغضب الرسول ﷺ لذلك، فلما أصبح خرج إلى الناس معه راية فقال: لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار، فتعرض لها المهاجرون، والأنصار، فقال ﷺ أين علي؟ فقيل له: إنه أرمد العين؛ فتفل في عينيه، ثم دفع الراية إليه**»(١) وذلك يدل على أن ما وصفه به مفقود فيمن تقدم ذكره؛ فيكون أفضل منهما، ويلزم من كون علي أفضل من أبي بكر، وعمر أن يكون أفضل من باقي الصحابة؛ ضرورة أن لا قائل بالفرق، ولأن أبا بكر، وعمر أفضل من غيرهما من الصحابة، فإذا كان علي أفضل منهما؛ فالأفضل من الأفضل أفضل.

الحادي عشر: أن عليا كان أعلم الصحابة لقوله ﷺ «**أقضاكم علي**»، والأقضى أعلم لاحتياجه إلى جميع أنواع العلوم، وإذا كان أعلم؛ فالأعلم يكون أفضل لقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر: ٩] وقوله -تعالى-: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾[المجادلة: ١١].

الثاني عشر: أن عليا كان أكثر جهادا مع رسول الله ﷺ من جميع الصحابة على ما هو معلوم في مواضعه؛ فيكون أفضل لقوله -تعالى-:

---

(١) حديث صحيح: رواه مسلم (١٨٧١/٤)، (٢٤٤٠)، والترمذي (٣٧٢٤) والحاكم في المستدرك (١٤٠/٣).

﴿ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٥] ولا يمكن حمل الجهاد في الآية على جهاد النفس، بدليل قوله ﴿ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ ﴾.

الثالث عشر: أن إيمان علي كان سابقا على إيمان جميع الصحابة وبيانه من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: ما روى أن النبي ﷺ بعث يوم الاثنين، وأسلم علي يوم الثلاثاء ولا أقرب من هذه المدة[١].

الوجه الثاني: قوله ﷺ: «**أولكم إسلاما علي بن أبي طالب**»[٢].

الوجه الثالث: ما رُوى عن علي -عليه السلام- أنه كان يقول: «**أنا أول من صلى، وأول من آمن بالله ورسوله، ولا سبقني إلى الصلاة إلا نبي الله**»[٣]. وقد نقل عنه أنه قال في ذلك:

سبقتكم إلى الإسلام طرا غلاما ما بلغت أوان حلمي

وكان قوله مشهورًا فيما بين الصحابة، ولم ينكر عليه منكر، فدل على صدقه، وإذا ثبت أنه أقدم إيمانا من الصحابة، كان أفضل منهم لقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [الواقعة: ١٠، ١١]. وبتقدير أن لا يكون إيمانه سابقا على إيمان جميع الصحابة، غير أن إيمانه كان سابقا على إيمان أبي بكر بدليل قول علي ﷺ وهو على المنبر بمشهد من الخلق أنا الصديق الأكبر آمنت قبل أن آمن أبو بكر، وأسلمت قبل أن يُسلم ولم ينكر عليه منكر.

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) حسن: رواه ابن عبد البر في التمهيد (٣٠٥/٢) ورواه في الاستيعاب (١٠٩١/٣) والحاكم في المستدرك (١٣٦/٣) بنحوه:

(٣) حديث صحيح: رواه النسائي في الكبرى (٨٣٩١)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧ /١٣)، وأحمد في المسند (٢٠٩/١، ٣٧٣).

وإذا كان أقدم إيمانا من أبي بكر كان أفضل منه للآية، ويلزم من كونه أفضل من أبي بكر أن يكون أفضل من باقي الصحابة؛ لما تقدم.

الرابع عشر: قوله -تعالى- في حق النبي ﷺ: ﴿ **فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ** ﴾[التحريم: ٤]، والمراد بصالح المؤمنين: علي بن أبي طالب على ما نقله أبو صالح عن ابن عباس، ومحمد بن علي، وجعفر، وهكذا حكاه النقاش، وغيره في تفسيره، والمراد بالمولى ههنا: الناصر إذ هو القدر المشترك بين الله وجبريل وعلي، وذلك يدل على أن عليا أفضل من باقي الصحابة من وجهين:

الأول: إن ظاهر الآية للحصر، ولأنه لو لم تكن للحصر لما كان للتخصيص بذكر الله -تعالى- وجبريل، وعلى فائدة. وتقديره أنه لا ناصر لمحمد ﷺ غير الباري -تعالى- وجبريل، وعلي، واختصاص علي بنصرة النبي ﷺ دون باقي الصحابة، دليل على أنه أفضل منهم، نظرًا إلى أن نصرة النبي ﷺ من أفضل العبادات.

الثاني: أنه تعالى بدأ بنفسه، ثم بجبريل ثم بعلي، وذلك يدل على أنه أفضل من غيره من الصحابة.

الخامس عشر: قوله ﷺ «**من كنت مولاه فعلي مولاه**»[١]. وقوله ﷺ «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى**»[٢]، وقد سبق وجه الاحتجاج بذلك.

السادس عشر: قوله ﷺ: «**علي خير البشر، ومن أبى فقد كفر**»[٣].

---

(١) حديث حسن: رواه ابن حبان (٥/٣٧٦)، والحاكم في المستدرك (٣/١١٨، ١١٩، ١٢٦، ١٤٣، ٤١١، ٦١٣) والترمذي (٣٧١٣)، والنسائي في الكبرى (٨٣٩٩)، (٨٤٦٨) (٨٤٧٣)، (٨٤٨٣)، وابن ماجه (١٢١)، (١/٤٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣٢٠٧٢).

(٢) حديث صحيح: رواه مسلم (٢٤٠٤)، والبخاري (٣٥٠٣)، (٤١٥٣).

(٣) موضوع: رواه خيثمة (٢٠١)، والديلمي في الفردوس (٣/٦٢)، وأبو داود الرهاوي كما في السير للذهبي (٨/٢٠٥)، وابن عدي في الكامل (٤/١٠)،

السابع عشر: ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «**من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته؛ فلينظر إلى علي بن أبي طالب**»(١) فالنبي قد أوجب مساواته للأنبياء في صفاتهم، والأنبياء أفضل من باقي الصحابة؛ فكان علي أفضل من باقي الصحابة؛ لأن المساوى للأفضل أفضل من ذلك المفضول عليه.

الثامن عشر: أن فضيلة المرء على غيره إنما هي بما يعود إليه من الكمالات ويتصف به من الأدوات، ويتحلى به من الصفات المرضية، والأخلاق السنية. ولا يخفى أنه قد اجتمع من هذه الصفات في حق علي، ما تفرق في مجموع الصحابة: كالعلم، والزهد، والكرم، والشجاعة، وحسن الخلق، والاختصاص بمزيد القوة وشدة البأس، وعظم المراس، والقرب من رسول الله نسابة، وصهارة، فهو ابن عم رسول الله ﷺ، وزوج البتول، وأبو السبطين: الحسن، والحسين.

أما اتصافه بالعلم: فظاهر على ما سبق.

وأما بالزهد: فلما اشتهر عنه، مع اتساع أبوب الدنيا عليه، والتمكن منها، من التخشن في المأكل، والملبس وشظف العيش وترك التنعم حتى قال للدنيا «طلقتك ثلاثًا»(٢).

وأما الكرم: فلما اشتهر عنه من إيثار المحاويج على نفسه، وأهل بيته مع تأكد حاجتهم حتى تصدق في الصلاة بخاتمه على المسكين، ونزل في حقه قوله

والخطيب في التاريخ (٧/٤٢١).

(١) موضوع: أورده الذهبي في الميزان (٦/٤٠٩)، والحافظ في اللسان (٦/٢٤). والشوكاني في الفوائد (ص٣٦٧).

(٢) لم أقف عليه.

تعالى: ﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ [الإنسان: ٨].

وأما الشجاعة: فلما اشتهر عنه، وتواتر من مكافحة الحروب وقتل أكابر الجاهلية، وملاقاة أبطالها، ووقائعه في خيبر، وأمثالها حتى قال ﷺ في حقه يوم الأحزاب: «**نصرة علي خير من عبادة الثقلين**»(١).

وأما حسن الخلق: فظاهر مشهور حتى أنه نُسب بسبب ذلك إلى كثرة الدعابة، وقد قال ﷺ: «**حسن الخلق من الإيمان**»(٢).

وأما الاختصاص بمزيد القوة: فأظهر وأشهر حتى أنه اقتلع بيده باب خيبر وقال ﷺ: «**والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية؛ لكن بقوة إلهية**»(٣).

وأما اختصاصه بالنسب، والصهارة من الرسول: فظاهر غير خفي. ومن هذه صفاته؛ وجب أن يكون أفضل.

الثالث: في بيان كون علي منصوصا عليه.

هو أن الأمة مجمعة على أن الإمام بعد رسول الله ﷺ غير خارج عن أبي بكر، وعلي، والعباس.

والعباس، وأبو بكر؛ لا يصلحان للإمامة لوجهين:

الأول: أنا سنبين أن الإمام لابد وأن يكون معصوما وأبو بكر والعباس لم يكونا معصومين بالاتفاق.

الثاني: أن أبا بكر، والعباس قبل البعثة كانا كافرين، فيكونا ظالمين لقوله

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) حديث صحيح: رواه ابن حبان (٢/٢٢٦)، والبيهقي في الشعب (٤/٣٢١)، والديلمي في الفردوس (٢/١٤٠)، بنحوه.

(٣) حديث موضوع: رواه ابن أبي عاصم في السنة (٢/٦٤٦)، وأورده العجلوني في كشف الخفاء (١/٢٧٠، ٤٣٨)، وعزاه للحاكم عن جابر. ورواه الخطيب في التاريخ (١١/٣٢٤).

تعالى: ﴿ وَٱلْكَـٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، والظالم لا يكون إماما لقوله تعالى لإبراهيم: ﴿ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤].

فإن قيل: إن الآية إنما تدل على امتناع نيل الظالمين للعهد، والظالم حقيقة إنما يكون حالة اتصافه بالظلم لا بعد زواله.

قلنا: إنما يصح أن لو اشترط في إطلاق الاسم المشتق حقيقة وجود المشتق منه حالة الإطلاق، وليس كذلك، وإلا لما صح إطلاق اسم الماشي ولا القائل حقيقة ولا مجازا.

أما إنه لا يصح حقيقة: فلأن اسم المشي لحركات متعاقبة مخصوصة لا وجود لها معا، وكذلك القول عبارة عن حروف منظومة متعاقبة لا وجود لها معا، وأما إنه لا يصح بجهة المجاز؛ فلأن المجاز مستعار من محل الحقيقة إذا لم يكن حقيقة فلا مجاز، وبتقدير اشتراط بقاء المشتق منه لإطلاق الاسم المشتق حقيقة، غير أن الظالم حالة اتصافه بالظلم يصدق عليه في ذلك الوقت أنه لا ينال عهد الله، وذلك عام في الوقت الحاضر، وغيره من الأوقات المستقبلة، ولهذا يصح استثناء جميع الأوقات المستقبلة، فيقال: الظالم لا ينال عهد الله إلا بعد زوال ظلمه، والاستثناء يدل على خروج ما لولاه، لكان داخلا تحت اللفظ، وإذا بطل أن يكون أبو بكر، والعباس إماما تعين أن يكون الإمام عليا وأن لا يكون قد كفر طرفة عين عملا بمقتضى الآية، وحتى لا يخرج الحق عن قول الأمة، ويلزم من ذلك أن يكون منصوصًا عليه لما تقدم.

الرابع: قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴾ [المائدة: ٥٥] ووجه الاحتجاج به أن لفظ الولي قد يُطلق ويُراد به الأولى، والأحق بالتصرف. ويدل عليه النقل اللغوي والنص، والعرف الاستعمالي.

أما النقل اللغوي: فقول المبرد الولي هو الأولى بالتصرف، ومنه قول الكميت.

ونعم ولي العهد بعد وليه ومستجمع التقوى ونعم المؤدب

وأراد به القيم بتدبير الأمور.

وأما النص: فقوله ﷺ: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل**»(١)، وأراد به الأولى بالتصرف فيها، وقوله ﷺ: «**وإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له**» أي أولى بالتصرف.

وأما العرف الاستعمالي: فإنه يقال لأب المرأة وأخيها أنه وليها: أي أولى بالتصرف فيها. وقد يطلق الولي بمعنى المحب والناصر، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١]: أي بعضهم محب بعض وناصره، لا أنه الأولى بالتصرف فيه؛ إذ هو خلاف الإجماع، ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث، وإذا ثبت أن الولي قد يطلق بمعنى الأولى بالتصرف وبمعنى الناصر؛ فلفظ الولي في الآية مما يتعذر حمله على الناصر.

وإنما قلنا ذلك لأن الولاية بمعنى النصرة عامة في حق كل المؤمنين، بدليل قوله تعالى ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١]، ذكر ذلك بصيغة الجمع المعرف فكان عاما، والولاية في الآية ليست عامة لكل المؤمنين، فإن لفظه إنما تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين في الآية، بالصفات المذكورة؛ فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين.

وإنما قلنا إن لفظة إنما تفيد الحصر في المذكور دون غيره؛ لأن ذلك مما

---

(١) حديث صحيح: رواه الترمذي (٣/٤٠٧)، وابن الجارود في المنتقى (١/١٧٥)، وابن حبان في صحيحه (٩/٣٨٤)، والحاكم في المستدرك (٢/١٨٢، ١٨٣) والدارمي (٢/١٨٥)، والبيهقي (٧/١٠٥، ١١١، ١٢٤، ١٣٨، ٢١٩) (١٠/٤٨)، والدارقطني (١/٨٤) (٣/٢٢١) والشافعي في مسنده (١/٢٢٠، ٢٧٥)، وأبو داود (٢/٢٢٩) وابن ماجه (١/٦٠٥).

يتبادر إلى الأفهام من إطلاقها في قول القائل: إنما رأيت اليوم زيدًا؛ فإنه يفهم منه أنه رأى زيدًا دون غيره؛ ويدل عليه أيضا قوله تعالى:- ﴿ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ [النساء: ١٧١]. فإنه يفهم منه أن الله تعالى إله واحد، وأن غيره ليس كذلك، وإذا ثبت أن الولاية في الآية خاصة وبمعنى النصرة عامة، فقد امتنع حمل الولاية في الآية، على الولاية بمعنى النصرة، وتعين حملها على الولي، بمعنى الأحق، والأولى بالتصرف. وعلى هذا فيكون المراد من الآية: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [المائدة: ٥٥]: أي الأولى بالتصرف فيكم أيها الأمة، والذي هو أولى بالتصرف في كل الأمة من المؤمنين إنما هو الإمام، فإذا الآية خاصة على إمامة بعض المؤمنين ويتعين أن يكون عليا –عليه السلام– لاتفاق أئمة التفسير على أن المراد بقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴾ [المائدة: ٥٥] إنما هو علي كرم الله وجهه، فالآية نص على إمامته.

الخامس: قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴾ [التوبة: ١١٩] أمر بالكون مع الصادقين، وإنما يتصور المرأ كذلك، أن لو علم الصادق، وإنما يُعلم كون الشخص، أن لو كان معصوما، فالأمر إذا إنما هو بمتابعة المعصوم، وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق؛ فكان المأمور بمتابعته إنما هو علي كرم الله وجهه؛ وذلك نص على إمامته.

السادس: قوله تعالى ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]، أمر بمتابعة أولى الأمر، وإما يُأمر بمتابعة من لا يأمر بالمعصية لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ [الأعراف: ٢٨]، فالأمر بمتابعة أولى الأمر الذي لا يأمرون بالمعصية أصلا، وذلك إنما يكون في حق من ثبتت عصمته، فالإمام يجب أن يكون معصوما، وغير علي من

الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين أن يكون علي معصومًا؛ ضرورة موافقة الأمر بطاعته؛ وذلك نص في إمامته.

السابع: قوله ﷺ يوم غدير خُم وقد جمع الناس: «**ألست أولى بكم من أنفسكم، قالوا: بلى، فقال: من كُنتُ مولاه فعلي مولاه، الله وال من والأه، وعاد من عاداهُ، وانصرْ، واخُذل من خذله**»[١] ... وهذا الحديث مما اتفقت الأمة على صحته، ووجه الاحتجاج به هو أن لفظة المولى قد تطلق بمعنى الأولى، وقد تطلق بمعنى الناصر، والمعين، وقد تُطلق بمعنى المُعتق والمُعتق، وبمعنى الجار، وابن العم.

إما إطلاقه بمعنى الأولى: فيدل عليه الكتاب والسنة أما الكتاب: فقوله ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ ﴾ [النساء: ٣٣]

قال المفسرون: المراد به من كان أولى بالميراث، وأحق به. وقوله تعالى: ﴿ مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ ﴾ [الحديد: ١٥]: أي أولى بكم على ما قاله المفسرون.

وأما السنة: فقوله ﷺ في بعض الروايات: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن مولاها فنكاحها باطل**»[٢]. والمراد به المالك لأمرها، والأولى بالتصرف فيها.

وأما إطلاقه بمعنى الناصر، والمُعين: فيدل عليه النص، والشعر.

أما النص: فقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ

---

(١) حديث صحيح: رواه أحمد في المسند (١/١١٨، ١١٩) والبزار في مسنده (٣/٣٥) والترمذي ٥/٦٣٣)، وابن ماجه (١/٤٣). وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/١٠٥) وقال: رواه البزار ورجاله رجال فطر بن خليفة وهو ثقة.

(٢) صحيح: رواه ابن الجارود في المنتقى (١/١٧٥)، والبيهقي في الكبرى (٧/١٢٤)، وأبو يعلى في مسنده (٨/١٩١، ٢٥١)، والطبراني في الكبير (١١/٢٠٢)، والجرجاني في تاريخ جرجان (١/٣١٥) وانظر: خلاصة البدر المنير (٢/١٨٧).

ٱلْكَـٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ ﴾ [محمد: ١١] والمراد به الناصر.

وأما الشعر: فقول الأخطل:

فأصبحت مولاها من الناس كلهم.

ومعناه فأصبحت ناصرها والذاب عنها.

وأما إطلاقه بمعنى المُعتق: فظاهر مشهور، ومنه يقول الفقهاء: لفلان موال من أعلى، وموال من أسفل.

وأما إطلاقه بمعنى الجار: فيدل عليه قول معمر الكلابي لما نزل جارا لكليب بن يربوع فأحسنوا جواره.

جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا

هم خلطونا بالنفوس وألجموا إلى نصر مولاهم مسومة جردا

وأراد به جارهم.

وأما إطلاقه بمعنى ابن العم: فيدل عليه قوله -تعالى- حكاية عن زكريا ﴿ وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى ﴾ [مريم: ٥]، قيل معناه بني عمي، ومنه قول العباس بن فضيل بن عتبة في بني أمية:

مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا

وأراد بقوله: مهلا موالينا: بني عمنا.

وعند ذلك فإما أن يكون لفظ المولى ظاهرا بحكم الوضع الأول، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول: وجب الحكم عليه دون غيره عملا بظاهر اللفظ؛ إذ هو الأصل.

وإن كان الثاني: فيجب الحمل عليه أيضا لوجهين:

الأول: أن اللفظ المتحد إذا أطلق وله محامل وقد اقترن به ما يعين أحدهما فيجب الحمل عليه نظرا إلى الترجيح، والمذكور في مبدأ الحديث وهو

قوله: أولى بكم صالح لتفسير لفظ المولى وبيانه، وهو محتاج إلى البيان فوجب الحمل عليه.

الثاني: أنه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الأولى فيتعين حمله على الأولى ضرورة العمل باللفظ، وبيانه أنه يمتنع حمله على الناصر؛ لأن ذلك معلوم من قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ ﴾ [التوبة: ٧١] على ما سبق، ويمتنع حمله على المعتق والمعتق وعلى الجار وابن العم لكونه كذبا، فإنه ليس كل من كان النبي معتقا له أو جارا له أو ابن عم له يكون علي معتقا له، وجارا وابن عم له؛ وجارا وابن عم له؛ فإن النبي ﷺ ابن عم عقيل، وهو أخ لعلي.

وإذا ثبت أن لفظ المولى في الحديث بمعنى الأولى، فقد اتفق المفسرون على أن معنى قوله ﷺ: «**ألستا أولى بكم من أنفسكم**» أنه أولى بتدبيرهم، والتصرف في أمورهم، وأن نفاذ حكمه فيهم أولى من نفاذ حكمهم في أنفسهم. ولأن ذلك هو المتبادر من إطلاق لفظ الأولى في قوله: «ولد الميت أولى بالميراث من غيره، والسلطان أولى بإقامة الحدود من الرعية، والزوج أولى بامرأته، والمولى أولى بعبده» وإذا ثبت أن معنى المولي الأولى في التصرف فحاصل الحديث يرجع إلى أن قوله «**من كنت مولاه فعلي مولاه**» من كنت أولى بالتصرف فيه؛ فعلي أولى بالتصرف فيه؛ وذلك يدل على إمامته× فإنه لا معنى للإمام إلا هذا.

الثامن: قوله ﷺ لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي**»[1] ووجه الكلام في صحته كما تقدم في الخبر الذي قبله، ووجه الاستلال به، أن النبي ﷺ أخبر بأن مترلة علي منه كمترلة هارون من موسى، وذلك يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون

---

(١) صحيح: تقدم تخريجه.

بالنسبة إلى موسى، ثابتة لعلي بالنسبة إلى النبي ﷺ ولفظة مترلة وإن لم يكن فيها صيغة عموم إلا أن المراد بها التعميم.

وبيانه هو أن قوله مترلة اسم جنس صالح لكل واحد من أحاد المنازل الخاصة، وصالح للكل، ولهذا يصح أن يقال: فلان له مترلة من فلان ومترلته منه أنه قرابة له، وأنه محبه، ونائبه في جميع أموره، وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فإما أن تكون معينة، أو مبهمة.

والأول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين. والثاني: أيضا ممتنع لما فيه من الإجمال، وعدم الإفادة. فلم يبق غير الحمل على الجميع. ويدل عليه قوله «**إلا أنه لا نبي بعدي**»، استثنى هذه المترلة دون باقي المنازل، ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل؛ بل على الواحده منها؛ لما حسن الاستثناء. وإذا ثبت التعميم؛ فذلك يدل على ثبوت الإمامة لعلي كرم الله وجه، وبيانه من وجهين:

الأول: أن من جملة منازل هارون من موسى أنه كان خليفة له على قومه في حال حياته، بدليل قوله -تعالى إخبارًا عن موسى ﴿ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي ﴾ [الأعراف: ١٤٢]والخلافة لا معنى لها غير القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات، وإذا كان خليفة له في حال حياته؛ وجب أن يكون خليفة له بعد وفاته بتقدير بقائه، وإلا كان عزله موجبا لتنقيصه، والنفرة عنه وذلك غير جائز على الأنبياء.

وإذا كان ذلك ثابتا لهارون وجب أن يثبت مثله لعلي عليه السلام.

الثاني: هو أن من جملة منازل هارون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكا له في الرسالة بدليل قوله تعالى: ﴿ ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا ﴾[طه: ٤٣-٤٤] ومن لوازمه استحقاقه للطاعة بعد وفاة موسى أن لو بقي، فوجب أن يكون ذلك لعلي -عليه السلام- غير أنه قام

الدليل على امتناع كونه مشاركا للنبي ﷺ في الرسالة؛ ولهذا قال ﷺ: «**إلا أنه لا نبي بعدي**» فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بتقدير بقائه بعد النبي ﷺ عملا بالدليل بأقصى الإمكان ولا معنى لكونه إماما إلا هذا.

التاسع: قوله ﷺ: «**سلموا على علي بإمرة المؤمنين**» وقوله ﷺ لعلي: «**أنت أخي، ووصي، وخليفتي من بعدي، وقاضي ديني، ومنجز وعدي**» أثبت كونه خليفة بعده، ولا معنى للإمام إلا هذا.

العاشر: أنه -عليه السلام- استخلف عليا على المدينة، و لم يعزله عنها؛ فوجب أن يبقى خليفة له بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الأمور ضرورة أن لا قائل بالفرق.

والجواب: قولهم: لا نسلم أن وقوع ذلك بمشهد من الجمع الكثير مما يوجب اشتهاره مدفوع بما ذكرناه.

وأما الإقامة فإنه إذا كانت من عظائم الأمور، وأنها وقعت بمشهد من المشهد الكثير، غير أن الاختلاف في روايتها مثنى، وفرادى إنما كان لاختلاف المؤذنين في عهد رسول الله ﷺ، فلعل منهم من كان يقيم مثنى، ومن كان يقيم فرادى، ونقل كل واحد ما رآه وسمعه، وكان منشأ الاختلاف بين الأئمة في ذلك.

وأما انشقاق القمر فمن أصحابنا من منع وقوعه، وتأول قوله تعالى ﴿ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ﴾ [القمر: ١] على معنى سينشق، وبقدير وقوعه، فلعله وقع لا بمشهد جماعة يحصل العلم بخبرهم وهو الأظهر؛ لأن ذلك كان ليلا، وأكثرهم الناس نيام، ومحجوبون عن رؤيته بجدران بيوتهم.

وأما فتح مكة: عنوة، أو صلحًا: فإنما لم ينتشر ويتواتر إلينا،، وإن وقع ذلك بمشهد من الخلق الكثير؛ لعدم الفائدة في نقله، بخلاف الإمامة؛ لأن جميع مصالح الدين، والدنيا متعلقة بها.

وأما البسملة: فلا نسلم أنها آية من أول كل سورة على قول الشافعي ﷺ وهو اختيار القاضي أبي بكر من أصحابنا.

قولهم: متى يلزم الانتشار إذا وجد الداعي إلى الكتمان، أم لا.

قلنا: الفرض أن التنصيص وقع بمشهد من جماعة لا يُتصور عليهم التواطؤ على الخطأ، فلو كتموه وإن كان ذلك لنفع، أو دفع ضرر، أو لحسد- فيكون خطأ؛ وهو ممتنع مخالف للفرض.

قولهم: يحتمل اطلاعهم على وجود ناسخ للنص.

قلنا: لو وجد النص وكان له ناسخ فالعادة تحيل أيضا عدم نقله، ولم ينقل أحد من الصحابة ذلك.

وقوله تعالى: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ﴾ [النمل: ١٤] يجب حمله على جماعة يتصور تواطؤهم على الخطأ؛ والفرض فيما نحن فيه بخلافه.

قولهم: إن قوم موسى ﷺ ضلوا بعبادتهم العجل مع علمهم أن العجل لا يكون إلها.

قلنا: وإن سلمنا أنهم ضلوا بذلك مع كونهم جمعا كبيرا، غير أنا لا نسلم أنهم كانوا عالمين بامتناع حلول الإله -تعالى- في غيره، ولعلهم لم ينظروا في الأدلة المحيلة لذلك، ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون الجمع الكثير متفقين على فعل ما يعتقدون بطلانه؛ إذ هو خلاف العادة، بخلاف اتفاقهم على ما يعتقدون بطلانه، وهذا خلاف ما نحن فيه؛ فإنه ما من أحد من الصحابة إلا ويعتقد تحريم كتمان نصوص النبي ﷺ في آحاد المسائل الفروعية، فما ظنك بذلك في العظائم.

وإن سلمنا اعتقادهم لبطلان ذلك؛ ولكن لا نسلم عدم النكير عليهم من هارون، وأتباعه بخلاف ما نحن فيه؛ فإنه لم ينقل عن أحد من الصحابة نقل النص.

قولهم: إن الإمام يجب أن يكون معصوما. لا نسلم بذلك على ما يأتي، وبتقدير أن يكون معصومًا فلا مانع من التنصيص على عصمته، وتفويض نصبه إمامًا إلى اختيارنا.

قولهم: يجب أن يكون أفضل من رعيته وعالما بجميع أمور الدين، وأحكام الشرع. لا نسلم ذلك على ما يأتي أيضا وبتقدير التسليم، فيجب ذلك طاهرا، أو في نفس الأمر؟ الأول: مسلم. غير أن معرفة ذلك لا تتوقف على التنصيص بدليل نصب القضاة والأمناء. والثاني: ممنوع. وهو الجواب عن قولهم شرطه أن لا يكون كافرا.

وإن سلمنا اشتراط إيمانه في نفس الأمر، غير أنا لا نسلم مع ذلك امتناع نصب الإمام بالاختيار، وذلك ممكن بأن ينص الشارع على إيمان جماعة، ويفوض تعيين الواحد منهم إلى اختيارنا.

قولهم: إن المختار لا يملك التصرف في أمور المسلمين، فلا يملك تمليك غيره لذلك؛ فهو باطل بولي المرأة؛ فإنه لا يملك نكاحها لنفسه، ويملك تمليك ذلك لغيره، وكذلك الوكيل لا يملك التصرف في منافع العين الموكل في بيعها، وهبتها، ويملك تمليك ذلك من غيره بالبيع، والهبة.

قولهم: إن المختار لو أراد أن يجعل غيره نافذ الحكم على نفسه وحده، أو على غيره وحده؛ لما تمكن من ذلك، مسلم.

قولهم: فالتولية على نفسه وغيره أولى، ليس كذلك. فإن جاز أن يكون الاختيار سببًا للتولية العامة، لحصول التمكن التام الذي لا يبقى معه منازع، بخلاف التولية الخاصة.

قولهم: لو ثبتت الإمامة بالاختيار؛ لكان لمن أثبتها إزالته: كالتوكيل؛ فهو تمثيل من غير دليل، كيف وأن التوكيل حقُ للموكل، فكان له إبطاله بخلاف نصب الإمام، فإن ينفذ بتقدير ثبوته بالاختيار يكون حقا على

المختارين، ولهذا فإنه لو اتفقت الأمة على عدم نصب الإمام مع القدرة عليه أثموا، بخلاف الموكل، ولا يلزم من ثبوت حق على المختار بإثباته؛ جواز إبطاله.

قولهم: إن نصب الإمام بالاختيار مما يفضي إلى وقوع الفتن والاختلاف.

قلنا: هذا الاحتمال ظاهر، أو غير ظاهر؟

الأول: ممنوع، بدليل العادة في كل عصر عند موت إمام واختيار غيره.

والثاني: مسلم. غير أن ذلك مما لا يمنع من اعتبار الاختيار مع ظهور المصلحة فيه

فإن قالوا: وقوع المفسدة مع الاختيار وإن كانت نادرة غير أنها مع التنصيص تكون أندر؛ فكان التنصيص أولى من الاختيار.

فنقول: وإن كان التنصيص أبلغ في دفع المفسدة من الاختيار، فليس ذلك معا يمنع من صحة الاختيار ولهذا فإنه لو بعث الله ملكا خاطب الأمة بالتنصيص على الإمام، مع تنصيص النبي ﷺ وسلب المخالفين له قدرتهم على المخالفة؛ فإنه يكون أبلغ في دفع المفسدة، وما لزم من ذلك جواز الاكتفاء بما هو دونه من تنصيص النبي ﷺ، فكذلك لا يلزم من كون التنصيص من النبي ﷺ أبلغ في دفع المفسدة امتناع الاكتفاء بالاختيار.

قولهم: إن أحدًا من الأمة لا يقدر على تولية ما هو أدنى في الرتبة من الإمامة، فالإمامة أولى أن لا يقدر عليها؛ فجوابها ما سبق في جواب الشبهة الثالثة.

قولهم: إن الإمام خليفة الله ورسوله، وبالاختيار يخرج عن ذلك، لا نسلم ذلك، فإن الله -تعالى- إذا حكم بخلافته عند الاختيار له؛ فقد صار خليفة له ولرسوله.

قولهم: يلزم من ذلك خلو بعض الأزمنة من نصب الإمام، مع وجوبه؛ لما قرروه؛ ممنوع فإن مهما جملنا السابق منهما، استأنفنا عقدا لمن يقع عليه الاختيار لاستحالة خلو الزمان عن الإمام النافذ الحكم.

قولهم: لو جاز إثبات الإمامة بالاختيار؛ لجاز إثبات النبوة به. فهو تمثيل من غير دليل جامع، وهو الجواب عن قولهم إن الإمامة من أركان الدين؛ فوجب أن لا تثبت بغير النص: كالصلوات الخمس.

قولهم: لا يخلو إما أن يكون النبي عالما باحتياج الأمة إلى الإمام، أو لا يكون عالما بذلك؟

قلنا: بل كان عالمًا ومع علمه بذلك، فإنما يلزمه التنصيص أن لو كلف به من جهة الله -تعالى- ولعله لم يكن مكلفا به. ولهذا فإن كثيرا مما تمس الحاجة إلى بيانه، والتنصيص عليه من أحكام الوقائع، مات النبي ﷺ من غير تنصيص عليها، ولا تبيين؛ وذلك كأحكام الجد مع الإخوة والأخوات؛ وقول القائل لزوجته أنت على حرام، وغير ذلك، ويدل عليه أن الأحكام الشرعية مما لا تحصى عددا، مع أن الآيات الإحكامية على ما قاله أرباب الأصول لا تزيد على خمسمائة آية، وكذلك الأحاديث الإحكامية، فإنها وإن كانت ألوفًا إلا أنها منحصرة، فإذا ترك التنصيص من النبي ﷺ على ما تدعو الحاجة إلى معرفته، وجعله موكولا إلى آراء المجتهدين، ليس بدعًا، لا عقلا ولا عادة ، ولا شرعا، فكذلك عدم التنصيص على الإمام، وجعل المرأ فيه موكولا إلى اختيار أهل الحل، والعقد؛ لا يكون ممتنعا.

قولهم: إن النبي ﷺ كان للأمة كالوالد لولده؛ مسلم؛ ولكن في الحنو والإشفاق، والسياسة، أو في أنه يجب عليه مثل ما يجب على الوالد لولده؟ الأول: مسلم والثاني: ممنوع، ولهذا فإنه لا يجب عليه الإنفاق على الأمة كما كان يجب على الوالد لأولاده الصغار. وأما قوله -تعالى- ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ

لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣] ليس فيه ما يدل على التنصيص.

قولهم: إنما يكون الدين مكملا، أن لو بين فيه كل ما يتعلق به مسلم؛ ولكن بطريق التنصيص عليه، أو بالتنبيه على طريق تحصيله؟ الأول: ممنوع. والثاني: مسلم. ولهذا فإن كثيرا من الأحكام الشرعية لم ينص ﷺ عليها كما بيناه، غير أنه بين طريق حصولها باجتهاد أهل الحل، والعقد، وفوض النظر في تحقيقها إليهم، وعلى هذا فيجب اعتقاد تنبيهه على طريق إثبات الإمامة، وإن لم ينص على واحد معين. ويدل عليه إجماع الصحابة على الاختيار كما يأتي تقريره، فإن ذلك يدل على علمهم، بما يدل عليه إجماع الصحابة على الاختيار كما يأتي تقريره فإن ذلك يدل على علمهم بما يدل على جواز الاختيار من جهة الرسول ﷺ وإلا كان إجماع الأمة خطأ؛ وهو ممتنع، ويشبه أن يكون ما دلهم على ذلك قوله ﷺ: «**إن تولوها أبا بكر تجدوه ضعيفا في بدنه قويا في أمر الله، وإن تولوها عمر تجدوه قويا في دين الله، قويا في بدنه؛ وإن تولوها عليا تجدوه هاديا مهديا**»[1] فإنه يدل على صحة الاختيار.

قولهم: إنه ﷺ ما كان يخرج من المدينة إلا ويستخلف؛ فيها على الرعية خليفة

قلنا: ليس في المواظبة على ذلك ما يدل على وجوب الاستخلاف بل لعله كان من المندوبات، وبتقدير الوجوب؛ فلا يلزم من وجوب الاستخلاف والنظر في أحوال الأمة حال حياته، وجوب ذلك لما بعد مماته؛ لجواز تكليفه بأحد الأمرين دون الاخر.

قولهم: لا جائز أن يستند نصب الإمام إلى الاختيار، وإلا لما وجبت

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك (٧٣/٣، ٧٤)، والبيهقي في الكبرى (١٧٤/٩). وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (١٧٦/٥)، وقال رواه أحمد والبزار والطبراني في الأوسط ورجال البزار ثقات. ورواه البزار (٢٨٩٥)، والطبراني في الأوسط (٢٠٥١/٢، ٣٤١)، وأحمد في المسند (٣٦٥/٤).

طاعة الإمام على الرعية، ممنوع.

قولهم: لأنه لا مستند للاختيار؛ لا نسلم ذلك على ما تقرر قبل، كيف وأن وجوب طاعتهم له ليس مستندا إلى الاختيار، وإنما هو مستند إلى الإجماع المستند إلى الكتاب، أو السنة، وبه يندفع قولهم: إنما صار إماما بإقامتهم له فلا تجب طاعته عليهم.

وأما دعوى التنصيص على أبي بكر بعينه، أو العباس: فدعوى لابد لها من دليل.

وما ذكروه في حق كل واحد، فأخبار آحاد لا يثبت بمثلها عظائم الأمور كما تقدم تقريره.

كيف وأنها مع ضعف سندها، ومتنها متعارضة، فإن من ضرورة التنصيص على كل واحد منهما أن لا يكون الآخر منصوصا عليه. والذي يدل على أن أبا بكر، والعباس غير منصوص عليهما، وما سبق في الوجه الثاني من الوجوه الدالة على عدم التنصيص على علي -عليه السلام-.

وأما ما ذكروه في الدلالة على النص الجلي على علي -عليه السلام- فهو باطل.

قولهم: إن خبر الشيعة عنه متواتر، ممنوع، وما المانع أن يكون ذلك من وضع بعض الناس، فيما مضى من الأعصار الماضية، ثم إنه شاع وذاع بحيث نقل إلينا على لسان التواتر. أو أنه كان في بعض الأعصار المتقدمة، من قبيل أخبار الآحاد عن النبي ﷺ ثم إنه شاع بحيث صار آخره متواترًا.

قولهم: لو كان كذلك، لتوفرت الدواعي على نقله، وإشاعته من القائلين بعدم النص الجلي.

قلنا: لا نسلم أنه لم ينقل، ولم يشع، وبيانه أنه قد قيل، واشتهر أن واضع ذلك كان ابن الراوندي، وهشام بن الحكم وغيرهما من الكذابين.

وإن سلمنا عدم نقل واضعه، غير أن ذلك لا يدل على صحة ما ذكروه، وتواتره، بدليل ما نشاهده من الأراجيف الحادثة في كل زمان بحيث تشيع، وتكثر كثرة التواتر، مع العلم بكذبها، وبطلانها مع الجهل بواضعها، ووقت حدوثها.

قولهم: القول بذلك مما يبطل خبر التواتر على الإطلاق.

قلنا: ليس كذلك، فإن ضابط خبر التواتر حصول العلم عنده، فمهما حصل العلم بخبر الجماعة، علم تواتره. وما ذكروه، ليس من هذا القبيل، فإنا لا نجد أنفسنا عالمة بما أخبروا به من النص الجلي؛ فلا يكون متواترا مع تطرق ما قيل من الاحتمال إليه.

كيف وإن القول بتواتر النص الجلي مما لا يستقيم على أصول الإمامية؛ لأن جميع الأمة عندهم ارتدت بعد موت النبي ﷺ ولم يبق منهم على الإسلام إلا نفر يسير لا يبلغ عددهم إلى عدد التواتر، ومن عداهم فكفار لا تقوم الحجة بقولهم.

وبيانه مع ما سبق من الأدلة على عدم التنصيص مطلقا من ستة عشر وجها:

الأول: أن عليا -عليه السلام- لم يزل يفتخر بذكر ما ورد عن النبي ﷺ في حقه، مما يدل على مرتبته، وعلو شأنه في خطبه، ومناشداته: كخبر الغدير وغيره، من الأخبار السابق ذكرها، ولم ينقل عنه ذكر النص الجلي على إمامته، ولو كان متحققا؛ لكان أولى بالذكر من غيره؛ لكونه قاطعا، وما عده؛ فظني.

الثاني: هو أن كثيرا من المعتقدين لفضيلة علي على غيره: كالزيدية، ومعتزلة البغداديين قد أنكروا هذا النص، مع زوال التهمة عنهم، والشك في قولهم.

الثالث: أنه لو كان منصوصا عليه؛ لكان أعلم به من غيره، ولو كان عالما به لذكره للعباس حين قال له: «ادخل بنا إلى الرسول؛ لنسأله عن هذا الأمر؛ فإن كان لنا بينه، وإن كان لغيرنا، وصى الناس بنا».

الرابع: أنه لما مات رسول الله ﷺ قال العباس لعلي: «امدد يدك أبايعك» فيقول الناس، هذا عم رسول الله، بايع ابن عم رسول الله؛ فلا يختلف عليك اثنان[١].

وإنما ذكر ذلك ثقة منه بطاعة الناس لمن بايعه؛ لكونه عما للرسول؛ إعظاما للرسول. ولو كان ثم نص جلى من الرسول؛ لكانوا أطوع له من ذلك؛ فلا يحتاج إلى المبايعة.

الخامس: أنه لو وُجد النص الجلي في حق علي، لما رضى بالدخول في الشورى؛ لما فيه من ترك العمل بالنص الجلي عليه.

السادس: أنه قد روى عن علي -كرم الله وجهه- أنه قال لطلحة: «إن أردت أن أبايعك بايعتك»[٢] ولو كان النص عليه جليا؛ لما أقدم على مخالفته.

السابع: أن عليا كتب إلى معاوية: «أما بعد فإن بيعتي بالمدينة؛ لزمتك بالشام» محتجا عليه بالبيعة، ولو كان منصوصا عليه نصا جليا؛ احتج بالنص لا بالبيعة؛ إذ لا بيعة مع النص الجلي.

الثامن: قول علي -عليه السلام-: «لولا أن يتولى عليها تيسٌ من قيوس بني أمية، يحكم بغير ما أنزل الله؛ لما دخلت فيها»[٣] ولو كان منصوصا عليه نصا جليا؛ لما جوز مخالفته.

التاسع: قوله -عليه السلام- لما دُعي إلى البيعة: «اتركوني، والتمسوا

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) انظر: تاريخ الطبري (٢/٧٠٠).
(٣) انظر أنساب الأشراف (٢/١٠٣).

غيري»[1] ولو كان نصه جليا لما أمر بمخالفته.

العاشر: لو كان نصه جليا، لما قال: «ليس عندنا عهد رسول الله ﷺ في هذا الأمر، وإنما رأيناه من أنفسنا، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمنا، استخلف أبو بكر فقام، واستقام حتى مضى لسبيله -رحمه الله ثم عمر فقام واستقام حتى ضرب الدين بجرانه ثم مضى لسبيله رحمه الله ». ولو كان منصوصا عليه نصا جليا، لما قال ذلك، ولما وصف من تقدمه بالاستقامة؛ لأن مخالف النص الجلي، لا يكون فعله مستقيما.

الحادي عشر: أنه لو كان منصوصا عليه نصا جليا؛ لما ناصر من تقدمه وعضده بالمشورة، والرأي: كرأيه برجوع أبي بكر عن قتال العرب، وقعود عمر عن الخروج إلى قتال فارس؛ لأن معاضدة العاصي معصية.

الثاني عشر: أنه ﷺ كان يخاطب أبا بكر بقوله: يا خليفة رسول الله، ولو كان هو المنصوص عليه نصا جليا؛ لكان كاذبا في ذلك. وإن كان بطريق التقية؛ فهو ممتنع؛ لأن الله -تعالى- وصف الصحابة بالصدق بقوله: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ ﴾ [الحشر: ٨] إلى قوله: ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ ﴾ [الحشر: ٨].

الثالث عشر: أنه لو كان منصوصا عليه نصا جليا، لم يخل: إما أن يُعينه الصحابة على حقه من الإمامة، أو لا يعينوه.

فإن كان الأول: فيلزم أن يكون عاصيًا بتقصيره، ويخرج بذلك عن أن يكون معصومًا؛ وهو خلاف مذهب الخصم.

وإن كان الثاني: فيلزم أن لا تكون الأمة خير أمة أخرجت للناس، وأن لا يكونوا آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ

---

(١) انظر تاريخ الطبري (٢/٧٠١).

ﭐﻟۡﻤُﻨﻜَﺮِ﴾ [آل عمران: ١١٠]وهو ممتنع.

الرابع عشر: قوله ﷺ: «**اقتدوا بالذين من بعد أبي بكر وعمر** »[1] أمر بمبايعتهما ولا يمكن أن يقال لعل الرواية «**اقتدوا بالذين من بعدي أبا بكر وعمر**» ويكون المأمور بذلك أبو بكر، وعمر والمراد باللذين من بعده كتاب الله، وعترته؛ إذ هو غير منقول، ولو جوز تطرق مثل هذه الأشياء إلى الدلالات اللفظية؛ لما بقى الوثوق بشيء منها، وهو خطاب عام بالنسبة إلى كل من عدا أبا بكر، وعمر فيدخل فيه علي، ولو كان منصوصًا عليه نصا جليا؛ لما كان مأمورًا بمتابعة غيره.

الخامس: عشر: أنه لما قال أبو بكر: «أقيلوني فلست بخيركم»، قال علي: «لا نُقيلك، ولا نستقيلك. قدمك رسول الله ﷺ لديننا أفلا نُقدمك في أمر دنيانا». ولو كان منصوصا عليه؛ لما جاز له ذلك.

السادس عشر: أن من يدعي النص الجلي على أبي بكر أيضًا بالغون عدد التواتر في زماننا، وهم يزعمون أنهم نقلوا ذلك عن جماعة لا يتطرق إليهم التواطؤ على الكذب، وأنهم أخبروهم أنهم رووه عن جماعة لا يتطرق إليهم التواطؤ على الكذب، وأنهم أخبروهم عن جماعة منهم كذلك وهلم جر إلى النبي ﷺ على نحو ما ذكره الإمامية، ويلزم من التنصيص الجلي على أبي بكر أن لا يكون عليا منصوص عليه؛ لاستحالة اجتماع إمامين في بلد واحد وعصر واحد وليس أحدهما أولى من الآخر.

قولهم: إنه يمتنع ثبوت الإمامة بالدعوة، والاختيار.

قلنا: أما الدعوة: فمسلم. وأما الاختيار: فممنوع. وقد أبطلنا كل ما ذكروه على ذلك. وبتقدير التسليم بأن الإمامة لا تثبت بغير النص؛ فلا نسلم النص على علي.

---

(١) تقدم تخريجه.

قولهم: الأمة مجمعة على أن المنصوص عليه لا يخرج عن أبي بكر، وعلي والعباس مسلم، غير أن الأمة المجمعة على ذلك عندهم كفار إلا عدد يسير لا تقوم الحجة بقولهم، فكيف يصح منهم الاحتجاج بالإجماع. فلئن قالوا: إذا أجمعت الأمة على شيء، فيكون فيهم الإمام المعصوم؛ لاستحالة خلو كل زمان منه على ما يأتي بيانه؛ فسنبين بطلانه فيما بعد.

وإن سلمنا صحة احتجاجهم بالإجماع غير أنا لا نسلم أن أبا بكر، والعباس غير منصوص عليهما، وما ذكروه في إبطال التنصيص على أبي بكر، والعباس، فغير صحيح؛ إذ جاز أن يكون الشخص منصوصا عليه، وإن لم يكن عالما به، فإنه ليس من شرط صحة التنصيص على أحد، سماعه له.

وإن سلمنا أنه لابد من سماعه له، غير أنه معارض بمثله في حق علي أيضًا. ودليله ما سبق.

قولهم: إن عليا أفضل الصحابة؛ لا نسلم ذلك، وأما قوله -تعالى-: ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ﴾ [آل عمران: ٦١] الآية فلا نسلم أن المدعو إلى ذلك علي؛ بل قد روي أن المراد به قرابته، وخدمه، ولذلك ذكرهم بصيغة الجمع، ولو كان المراد به عليا؛ لكان مجازًا فيه، والأصل في الكلام الحقيقة.

قولهم: ليس المراد من قوله: وأنفسنا. نفسه؛ ممنوع.

قولهم: لأن الإنسان لا يدعو نفسه حقيقة، أو مجازًا. الأول: مسلم. والثاني: ممنوع؛ فإن من أراد من نفسه شيئًا يصح أن يقال دعا نفسه إلى ذلك الشيخ، وهو وإن كان مجازًا فحمله على علي أيضًا مجاز، فإن عليا ليس هو نفس النبي حقيقة؛ وليس أحد المجازين، أولى من الآخر.

سلمنا أن المدعو إلى المباهلة علي؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون أفضل من الصحابة.

قولهم: ذلك يدل على أن النبي ﷺ في غاية الشفقة على المدعو مسلم.

قولهم: إما أن يكون ذلك لزيادة قربه من النبي ﷺ أو لزيادة فضله، لا نسلم الحصر؛ إذ أمكن أن يكون ذلك لمجموع أمور لا وجود لها في غير المدعو، وهي أصل القرابة، وأصل الفضل، مع زيادة ألف، وكثرة المعاشرة، لا لزيادة الفضيلة، ولا زيادة القرابة. وعلى هذا أمكن اختصاص علي بهذه الأمور، دون غيره من الصحابة، وهو كذلك.

قولهم: إنه جعل عليا نفسا له.

قلنا: بمعنى أنه أضافها إليه، أو بمعنى أنه أوجب الاتحاد بين نفس علي، ونفسه؟

الأول: مسلم. والثاني: ممنوع؛ إذ هو خلاف الحقيقة. وعند ذلك فلا يلزم من مطلق الإضافة الاشتراك في الصفات؛ ليلزم ما ذكروه.

وقوله ﷺ في ذي الثدية: «**يقتله خير الخلق**»[(١)] متروك الظاهر؛ فإنه يدل على أن من باشر قتل ذي الثدية حقيقة يكون خير الخلق، وعلى ما باشر قتله؛ فيلزم أن يكون من قتله من أصحاب علي أفضل من علي، ومن الخلق؛ وهو ممتنع. ثم إنه يلزم من ذلك أن يكون علي خيرا من النبي لأنه من الخلق، وبعد التخصيص؛ فقد بطلت الحقيقة، وهي حمل لفظ الخلق على العموم.

وعند ذلك فيبقى مترددا بين أقل الجمع؛ وما عدا صورة التخصيص؛ فهو مجاز في كل واحد منهما، وليس أحد المجازين أولى من الآخر؛ بل ربما كان حمله على أقل الجمع؛ أولى لتيقنه.

وقوله ﷺ «**أخي، ووزيري، وخير من أتركه بعدي، يقضي ديني وينجز موعدي، علي بن أبي طالب**»[(٢)]، فلا حجة في قوله: «**أخي، ووزيري**» فإنه

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

لا يلزم من كونه أخا للنبي ﷺ أن يكون أفضل عند الله من غيره، وكذلك الوزير؛ بل موضع الاحتجاج إنما هو في قوله: «**وخير من أتركه بعدي**» ولا حجة فيه أيضا؛ فإنه قال: «**خير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن أبي طالب**» وتقديره: خير من يقضي ديني، وينجز موعدي علي. ولا يلزم من ذلك أن يكون خيرا من غيره مطلقا؛ بل بالنسبة إلى قضاء الدين، وإنجاز الموعد.

وقوله ﷺ لفاطمة: «**أما ترضين أني زوجتك خير أمتي**» ليس فيه ما يدل على كونه خيرا من الأمة مطلقا إذ ليس في لفظه خير صيغة عموم؛ ليكون خيرا منهم بالنسبة إلى كل شيء، وعند ذلك فيكون خيرا من الأمة بالنسبة إلى بعض الأشياء، ولا يلزم أن يكون خيرا منها مطلقا، وعلى هذا فإن كان خيرا من غيره من وجه؛ فيكون غيره خيرا منه من وجه آخر.

فإن قيل: النبي ﷺ إنما ذكر ذلك في معرض الامتنان، والإنعام على فاطمة، ولو كان الأمر على ما ذكرتموه؛ لم تتحقق هذه الفائدة.

قلنا: أمكن أن يكون تحقيق فائدة الامتنان، والإنعام عليها بكون علي خير الأمة بالنسبة إلى فاطمة فيما يرجع، إلى القرابة، وزيادة الحنو، والشفقة عليها، وكثرة طواعيته لها، وزيادة منزلته في حب النبي ﷺ له، وعلى هذا فقد خرج الجواب عن قوله ﷺ: «**خير من أتركه بعدي علي**» وأمكن تقييد ذلك بأنه خير من يقضي دين النبي ﷺ وينجز موعده.

وقوله ﷺ عن علي: «**هذا سيد العرب**»[1] فلا يخفى أن السيادة عبارة عن التقدم، والارتفاع. وليس في لفظ سيد أيضا صيغة عموم؛ بل هي مطلقة، والكلام فيها، كالكلام في قوله خير.

ثم وإن سلمنا العموم في قوله سيد بالنسبة إلى كل شيء، غير أنه لا

---

(١) تقدم تخريجه.

يدل على كونه أفضل، من جميع الصحابة؛ فإنه قد كان منهم من ليس بعربي: كسلمان الفارسي وبلال الحبشي وغيرهما.

فإن قالوا: إذا كان سيد العرب، فالعرب سادات لمن سواهم، وسيد السيد سيد.

قلنا: فيلزم من ذلك أن يكون علي سيد العالمين، وفيه إبطال قوله ﷺ في الفرق بينه، وبين علي: « **أنا سيد العالمين وعلي سيد العرب**»(١).

وقوله ﷺ: «**إن الله اطلع على أهل الأرض ثانية فاختار منهم بعلك**»(٢) يدل على كونه مختارا، وليس فيه ما يدل على اختياره بالنسبة إلى كل شيء؛ إذ لا عموم في قوله: «**اختار منهم بعلك**» بالنسبة إلى كل شيء، ولا يلزم من كونه مختارا بالنسبة إلى بعض الأشياء، أن يكون أفضل من غيره مطلقا. وعلي هذا أمكن أن يكون مختارا بالنسبة إلى مجاهدته، بين يدي النبي ﷺ، أو بالنسبة إلى جعله بعلا لفاطمة، أو غير ذلك.

وقوله ﷺ: «**ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي**» فليس فيه أيضا ما يدل على كونه أحب الخلق مطلقا؛ بل أمكن أن يكون احب الخلق بالنظر، إلى شيء دون شيء، ولهذا يصح الاستفسار، ويقال أحب خلق الله في كل شيء، أو في بعض الأشياء.

وعند ذلك فلا يلزم من زيادة ثوابه في بعض الأشياء على غيره، الزيادة في كل شيء؛ بل جاز أن يكون غيره أزيد ثوابا منه في شيء آخر.

فإن قيل: إذا كان كذلك فأي فائدة في قوله: ائتني بأحب خلقك إليك؟

قلنا: الفائدة فيه تخصيصه عمن ليس أحب عند الله، ولا من وجه.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

وقولهم: إن النبي ﷺ اتخذ عليا أخا لنفسه، جاز أن يكون ذلك لزيادة حنوه عليه، وشفقته، بسبب قرابته، ومصاهرته، وزيادة خدمته، وألفته له بكثرة مخالطته له ﷺ وليس في ذلك ما يدل على كونه أفضل من غيره عند الله تعالى.

وأما قصة خيبر: فليس فيها أيضا ما يدل على أن عليا أفضل من أبي بكر وعمر؛ بل غايته أن مجموع ما وصفه به من كونه يحب الله ورسوله، وأنه يحبه الله ورسوله، وأنه كرار غير فرار، لم يجتمع فيهما، وذلك متحقق بفرارهما، ويلزم من ذلك، أن يكون أفضل منهما بالنظر إلى هذا الوجه لا غير، ولا يلزم أن يكون أفضل منهما مطلقا؛ لجواز أن يكون كل واحد منهما، أفضل منه من وجه آخر.

قولهم: إن عليا كان أعلم الصحابة؛ لا نسلم ذلك.

وقوله ﷺ «**أقضاكم علي**»[1] لا يدل على أنه أعلم؛ بل غايته أنه لا يحتاج إلى جميع أنواع العلوم التي يتعلق بها القضاء، وفصل الخصومات ولا يدل ذلك على بلوغه في كل واحد منهما إلى الغاية القصوى، والنهاية العليا، وعلي هذا وإن كان أعلم من غيره من جهة اشتماله على أصول العلوم، فلعل غيره أعلم منه لبلوغه في آحاد العلوم النهاية التي لم يبلغها علي كرم الله وجهه.

وإن سلمنا انه أعلم الصحابة، وأنه أفضل من باقي الصحابة، بالنسبة إلى فضيلة العلم؛ فلا يلزم أن يكون أفضل من غيره مطلقا؛ لجواز اختصاص غيره بفضيلة غير فضيلة العلم، يكون بها أفضل من علي -عليه السلام.

قولهم: إن عليا كان أكثر جهادًا مع رسول الله ﷺ من جميع الصحابة.

قلنا: وإن كان أكثر جهادًا بالقتال، ومنازلة الأبطال من غيره، فليس

---

(١) تقدم تخريجه.

في ذلك ما يدل، على أنه أفضل من غيره مطلقا؛ لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا وجود لها فيه، كالجهاد مع النفس بالعبادات، أو الجهاد مع العدو بإقامة البراهين، ودفع الشبهات، أو غير ذلك.

وقولهم: إن إيمان علي كان سابقا على إيمان جميع الصحابة، ممنوع وما ذكروه معارض بما روى عنه -عليه السلام- أنه قال: «**ما عرضت الإيمان على أحد إلا وكان له كبوة غير أبي بكر فإنه لم يتلعثم**»؛ وذلك يدل على سبقه لكل من عداه إلى الإيمان؛ لأنه لو لم يكن كذلك؛ لكان تأخره في الإيمان، لا لعدم إجابته؛ بل لتقصير النبي ﷺ في دعائه إلى الإيمان؛ وذلك ممتنع في حق النبي ﷺ.

وإن سلمنا أن إيمان علي كان سابقا على إيمان أبي بكر، غير أن إسلام أبي بكر كان بعد البلوغ، وإسلام علي قبل البلوغ، بدليل ما نقل عنه من الشعر. وإسلام العاقل البالغ، أفضل من إسلام الصبي، لثلاثة أوجه:

الأول: أن الناس قد اختلفوا في صحة إسلام الصبي، مع اتفاقهم على صحة إسلام العاقل البالغ؛ وذلك يدل على كون إسلام البالغ أفضل.

الثاني: أن إسلام العاقل، البالغ أنفع لنفسه، ولغيره، اما بالنسبة إلى نفسه؛ فلأن تأدية العبادات، وامتثال أمر الشارع، ونهيه أكثر؛ فيكون أكثر ثوابا. وأما بالنسبة إلى غيره، فلأن تأسى الغير به في الدخول في الإسلام لكمال عقله يكون أكثر علي مالا يخفى.

الثالث: أن دعاءه لغيره إلى الإسلام، وحثه عليه، يكون أفيد، وأقرب إلى المقصود من الصبي، ولهذا فإن أبا بكر بعد إسلامه، كان هو السبب في إسلام عثمان وطلحة والزبي وسعد بن أبي وقاص وابن مظعون بدعائه لهم إلى الإسلام، وتوسطه بينهم، وبين الرسول في إسلامهم، وكان ذلك سبب قوة الإسلام، وظهوره، بخلاف إسلام علي صبيا؛ فإنه لم يتأت منه مثل هذه

الفائدة الجسيمة؛ فكان إسلامه أفضل.

وإن سلمنا أن من سبق إلى الإسلام أفضل؛ لكن من جهة سبقه إلى الإسلام، أو مطلقا؟ الأول: مسلم، والثاني: ممنوع، وعلى هذا فلا يلزم أن يكون علي أفضل من غيره مطلقا.

وقوله -تعالى-: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [التحريم: ٤] لا نسلم أن المراد من قوله تعالى: ﴿ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [التحريم: ٤] علي بن أبي طالب؛ بل المراد به خيار المؤمنين على ما قاله أكثر المفسرين. وقال العلاء بن زياد: المراد به الأنبياء.

وقال الضحاك: المراد به أبو بكر، وعمر، ويقال عثمان أيضا.

وقوله ﷺ: **«من كنت مولاه فعلي مولاه»** وقوله: **«أنت مني بمنزلة هارون من موسى»** سيأتي جوابهما فيما بعد.

وقوله ﷺ: **«من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه»** الحديث؛ فليس فيه ما يدل على تفضيله.

قولهم: إنه أوجب مساواته لكل نبي في صفته، لا يخلو: إما أن يوجب مساواته لكل واحد في الفضيل؛ لمساواته فيما يشبهه به، او لا يوجب ذلك.

الأول: محال. لما فيه من القول بأن عليا مساو للنبي ﷺ في الفضيلة؛ وهو خلاف الإجماع، ولأنه يلزم من مساواته لكل واحد من الأنبياء المذكورين في فضيلته، أن يكون أفضل من كل واحد منهم؛ لمساواته له في فضيلته، وترجحه عليه بفضيلة غيره؛ والولي لا يكون أفضل من النبي بالإجماع.

وإن كان الثاني: فقد بطل ما ذكروه من وجه الاستدلال.

وما ذكروه من اتصافه بالصفات المذكورة، والمناقب المشهورة، فكل ذلك مما يوجب الفضيلة لا الأفضلية، فإنه ما من واحد من آحاد الصحابة، إلا وهو أيضا مختص بمناقب وفضائل لم توجد في حق غيره، وإن لم يكن

أفضل من غيره.

وإن سلمنا دلالة ما ذكروه على أن عليا أفضل من باقي الصحابة، إلا أنه معارض بما يدل على أنه أبا بكر أفضل منه.

وبيانه من ثلاثة عشر وجها:-

الأول: قوله -تعالى-: ﴿ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴾ [الليل: ١٧-١٨] الآية قال أكثر أهل التفسير، وعليه اعتماد العلماء: إنها نزلت في حق أبي بكر؛ فيكون موصوفا في كونه أتقى والأتقى هو الأكرم عند الله تعالى لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣] والأكرم عند الله هو الأفضل؛ فإذا الآية دالة على أن أبا بكر أفضل من كل من عداه من الأمة.

الثاني: قوله ﷺ: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر، وعمر**»، أمر كل واحد بالاقتداء بهما؛ فيدخل فيه علي، ويلزم من ذلك أن يكون علي -عليه السلام- مفضولا بالنسبة إلى أبي بكر؛ لأنه إن لم يكن مفضولا، فإما مساو، أو أفضل فإن كان مساويا: فليس بأفضل؛ وهو المطلوب.

كيف وإنه يمتنع أن يكون مساويا؛ فإنه ليس الأمر بمتابعة أحد المتساويين للآخر، أولى من العكس.

وإن كان أفضل: كان الواجب أن يكون الأمر بالمتابعة بالعكس، وإذا بطل أن يكون أفضل، أو مساو؛ لزم أن يكون مفضولا.

الثالث: ما روي أن أبا الدرداء كان يمشى أمام أبي بكر. فقال له ﷺ: «**أتمشي أمام من هو خير منك، فقال أبو الدرداء: أهوخير مني**» فقال له ﷺ: «**ما طلعت الشمس، ولا غربت بعد النبيين، والمرسلين على رجل، أفضل من أبي بكر**»[1].

---

(١) موضوع: رواه أبو نعيم في حلية الأولياء (٣/٣٢٥)، وبهشل في تاريخ واسط (١/٢٤٨)،

الرابع: قوله ﷺ لأبي بكر، وعمر: «**هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين، والمرسلين**»[(١)].

الخامس: قوله ﷺ: «**لا ينبغي لقوم يكون فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره**»[(٢)].

السادس: قوله ﷺ: «**ليؤم الناس أبو بكر**»[(٣)] وتقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات؛ أدل على كونه أفضل.

السابع: قوله ﷺ: «**يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر**»[(٤)].

الثامن: قوله ﷺ: «**آتوني بدواة وقرطاس أكتب إل أبي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان**»[(٥)].

التاسع: قوله ﷺ: «**خير أمتي أبي بكر، وعمر**»[(٦)].

العاشر: قول النبي ﷺ وقد ذكر أبو بكر عنده: «**وأين مثل أبي بكر، كذبني الناس وصدقني، وآمن بي، وزوجني ابنته، وجهزني بماله، وواساني بنفسه، وجاهد معي ساعة الخوف**»[(٧)].

والخطيب في التاريخ (١٤/٣٧٧). وانظر مجمع الزوائد للهيثمي (٩/٤٣، ٤٤)، نحوه.

(١) حسن: رواه الترمذي (٥/٦١٠)، وابن ماجه (١/٣٦)، وأحمد (١/٨٠).

(٢) حديث ضعيف: رواه الترمذي (٥/٦١٤)، وقال: حسن غريب وابن عدي في الكامل (١/١٦٦)، (٥/٢٤٠)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (١/١٩٣). وانظر: علل الترمذي (١/٣٧٢).

(٣) صحيح: رواه ابن أبي عصم في السنة (٢/٥٥٧)، وأبو يعلى في سنده (٤٤٧٨).

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) ضعيف: أورده بنحوه الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/٥٣)، وقال: فيه الفضل بن مختار وهو ضعيف.

(٧) ضعيف: رواه ابن أبي عاصم في السنة (٢/٢٥٧٦) وهو في مجمع الزوائد (٩/٤٦) نحو، وفي تحفة الصديق (١/٦٧)، والاعتقاد (١/٣٤٢)، وفي إسناده: أرطأة بن الحجاج أبي حاتم، وقد ضعفوه.

الحادي عشر: قول علي -كرم الله وجهه:- «**خير الناس بعد النبيين أبو بكر، ثم عمر، ثم الله أعلم**»[(١)].

الثاني عشر: ما روى عن علي -كرم الله وجهه أنه قيل له: «**ما توصى، فقال: ما أوصى رسول الله حتى أوصي؛ ولكن إن أراد الله بالناس خيرًا جمعهم على خيرهم، كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم**»[(٢)].

الثالث عشر: قوله ﷺ «**لو كنت متخذًا خليلا دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلا، ولكن صاحبكم شريكي في ديني، وصاحبي الذي وجبت له صحبتي في الغار، وخليفتي في أمتي**»[(٣)].

إلى غير ذلك من الأدلة وهذه الأدلة وإن لم تكن راجحة، فلا أقل من التساوي، ومع التساوي يجب القول بالتساقط، والرجوع إلى إجماع الصحابة.

وإن سلمنا أن عليا أفضل من جميع الصحابة، ولكن لا نسلم امتناع إمامة المفضول مع وجود الفاضل؛ وذلك لأنه إذا وقع التساوي بينهما في أصل الشروط المعتبرة في الإمامة، فلا يمتنع أن يكون تفويض الإمامة إلى المفضول أفضى إلى صلاح الناس، واستقامة أمورهم؛ وذلك بأن يكون الفاضل مبغوضًا لأكثر الخلق، والمفضول محبوبًا لهم. ومثل ذلك فقد تحقق في حق علي باعتراف الإمامية، حيث زعموا أن الأمة منعوه حقه، وتمالئوا على إخفاء النص الجلي عليه، وعلي نصب أبي بكر إمامًا، ولذلك سموهم نواصب.

قولهم: إن الأمة مجمعة على أن الإمامة غير خارجه عن أبي بكر، وعلي، والعباس؛ فقد بينا أن استدلالهم بالإجماع مما لا يصح. وبتقدير الصحة لا

---

(١) تقدم تخريجه قريبًا، وانظر نحوه في البخاري (٩/٥) عن محمد بن الحنفية.

(٢) صحيح: رواه البيهقي في الكبرى (١٤٩/٨)، وفي الاعتقاد (٣٥٨/١)، وفي شعب الإيمان (٦/٦).

(٣) صحيح: رواه البخاري (٣٤٥٦)، ومسلم (٢٣٨٣).

نسلم أن أبا بكر، والعباس غير صالحين للإمامة.

قولهم: إنهما غير معصومين، مسلم؛ ولكن لا نسلم أن الإمام لابد وأن يكون معصومًا على ما سيأتي.

قولهم: إن أبا بكر، والعباس، كانا كافرين قبل البعثة؛ والكافر ظالم.

قلنا: الكافر ظالم حالة كفره، أو بعد زواله. الأول: مسلم، والثاني: ممنوع؛ فإنه بعد الإسلام لا نسمي الشخص كافرًا حقيقة بالإجماع، وإذا كان الكفر هو منشأ تسميته ظالمًا، ولا كفر حقيقة؛ فلا ظلم حقيقة. والأصل في قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٥٤] الحقيقة دون المجاز.

قولهم: لا يُشترط في إطلاق الاسم المشتق حقيقة؛ وجود المشتق منه، ليس كذلك، فإن تسمية المحل أسود، أو أبيض حالة عدم السواد المشتق منه، اسم الأسود، وعدم البياض، المشتق منه اسم الأبيض؛ لا يكون حقيقة، ولو لم يكن وجود الصفة المشتق منها شرطا في وصف المحل بكونه أسود، أو أبيض؛ لما كان كذلك.

وما ذكروه من الاستشهاد بالقائل، والماشي، فالمشتق منه اسم الماشي: إنما هو الحركة الأخيرة مشروطا بعدم الحركات السابقة بعد وجودها، وكذلك الحكم في القول.

قولهم: إنه تصدق عليه حالة اتصافه بكونه ظالما، أنه لا ينال عهد الله بجهة العموم لوقت الظلم وما بعده، لا نسلم ذلك؛ بل هو مقصور على حالة كونه ظالما حقيقة، وصحة الاستثناء معارض بصحة الاستفهام؛ فإنه يصح أن يقال: لا ينال عهد الله في حالة الظلم، أو في جميع الأوقات؟ ولو كان ذلك ظاهرا في العموم؛ لما حسن الاستفهام.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾ [المائدة: ٥٥] الآية، إنما

يكون حجة أن لو كان الولي في الآية بمعنى الأولى بالتصرف. وما المانع من حمله على معنى الناصر؟

قولهم: إن الولاية بمعنى النصرة عامة، والولاية في الآية خاصة.

قلنا: الولاية بمعنى النصرة، إنما تكون عامة، إذا أضيفت إلى جمع غير مخصوصين بصفات معينة، كما في قوله: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١]. وأما إذا أضيفت إلى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا، وعلى هذا فلا يمتنع أن تكون الولاية المحصورة في الله، ورسوله، والمؤمنين المخصوصين، بالصفات المذكورة في الآية بمعنى النصرة، وهي الولاية الخاصة فيها، دون الولاية العامة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين، ويكون تقدير الآية: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾ [المائدة: ٥٥] والمؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة، أي الولاية الخاصة بمعنى النصرة لا الولاية العامة.

وإن سلمنا ما ذكروه، على أن الولاية في الآية بمعنى التصرف، غير أنه يمتنع حمل لفظ المؤمنين على علي -عليه السلام- لما فيه من حمل لفظ الجمع على الواحد؛ وهو مخالف للأصل والحقيقة.

قولهم: إن أئمة التفسير اتفقوا على أن المراد بالمؤمنين المذكورين في الآية علي، لا نسلم الاتفاق على ذلك، فإنه قد حكى النقاش في تفسيره عن أبي جعفر أنه قال: «المؤمنون المذكورون في الآية: أصحاب النبي ﷺ» وهو الأظهر؛ لما فيه من موافقة ظاهر لفظ الجمع.

وإن سلمنا أن المراد إنما هو علي -كرم الله وجهه- غير أنه يمتنع جعله بذلك إماما، وخليفة عن الرسول، وإلا لزم فيه إما تخصيص ولايته بما بعد موت النبي ﷺ وهو خلاف ظاهر الآية، وإما إثبات الولاية له بمعنى التصرف في الأمة في زمن النبي ﷺ؛ وهو خلاف الإجماع منا، ومن الخصوم.

وقوله تعالى: ﴿ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ [التوبة: ١١٩]

لا نسلم كونه حجة.

قولهم: إنه أمر بمتابعة الصادق.

قلنا: في الظاهر، أو في نفس الأمر؟

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع؛ وعلى هذا فلا يلزم العصمة.

وإن سلمنا أنه لابد من عصمة المأمور بمتابعته في نفس الأمر؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون علي معصوما.

قولهم: إن غير علي من الصحابة غير معصوم.

قلنا: غير علي غير معصوم من آحاد الصحابة، أو جملة الصحابة؟ الأول: مسلم، والثاني: ممنوع على ما تقدم في بيان عصمة الأمة عن الخطأ. وعلى هذا فلا يمتنع أن يكون المراد بالصادقين، المجموعون من أهل الحل والعقد من الصحابة وغيرهم دون آحاد الصحابة؛ وهو الأظهر نظرًا إلى صيغة الجمع في الصادقين؛ فإنه حقيقة في الجمع لا في الآحاد.

كيف وانه ليس كل إمام عند الخصوم ظاهرًا، والأمر بمتابعة من ليس بظاهر، ولا معروف ممتنع.

فإن قيل: إذا كان الخطاب مع المؤمنين بمتابعة الصادقين، وإذا كان المراد بالصادقين، المجمعين من أهل الحل والعقد، فهم من المؤمنين المخاطبين، ويلزم من ذلك أن يكونوا مخاطبين بمتابعة أنفسهم؛ وهو ممتنع مخالف للظاهر.

قلنا: فإذا كان الخطاب مع المؤمنين، فالأئمة داخلون فيهم أيضًا، فلو كان المأمور بمتابعته من الصادقين هم الأئمة فيلزم أن يكون الأئمة أيضا قد أمروا بمتابعة أنفسهم.

والجواب عن الإشكالين يكون متحدًا. وعلى هذا يكون الجواب عن قوله -تعالى-: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾.

وقوله ﷺ: «**من كنت مولاه؛ فعلي مولاه**»[1] من أخبار الآحاد؛ فلا يكون حجة في هذا الباب؛ لما تقدم.

قولهم: الأمة مجمعة على صحته؛ فقد سبق إبطال احتجاجهم بالإجماع.

وإن صح احتجاجهم بالإجماع؛ لكن لا نسلم أن هذا الحديث مما أجمعت الأمة على صحته؛ فإنه قد طعن فيه ابن أبي داود، وأبو حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث.

وإن سلمنا الإجماع على صحته؛ لكن بجهة القطع، أو بجهة الظن؟ الأول ممنوع، والثاني مسلم.

وإن سلمنا أنه مقطوع بصحته؛ لكن لا نسلم صحة الزيادة فيه؛ وهي قوله: «ألست أولى بكم من أنفسكم» ولا يمكن دعوى إجماع الأمة عليها؛ فإن أكثر المحدثين لم يوافقوا عليها.

سلمنا صحة الأصل والزيادة؛ ولكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على إمامة علي -عليه السلام.

قولهم: لفظ المولى يحتمل الأولى؛ لا نسلم ذلك، وبيانه من وجهين:-

الأول: أن أحدهما بمعنى أفعل، والآخر بمعنى مفعل، وقد نقل عن أهل اللغة أنه لم يرد أحدهما بمعنى الآخر.

الثاني: أنه لو ورد أحدهما بمعنى الآخر وكان المفهوم منهما واحدًا؛ لصح أن يقترن بكل واحد منهما ما يقترن بالآخر، وذلك بأن يقال: فلان مولى من فلان، كما يقال فلان أولى من فلان، وفلان أولى فلان، كما يقال فلان مولى فلان؛ وهو ممتنع.

غير أن لقائل أن يقول: إن المفهوم منهما وإن كان واحدًا، غير أن اللفظ مختلف.

---

(١) تقدم تخريجه.

وعند ذلك فلان يلزم أن يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر، إلا أن نبين أن ذلك اللازم من لوازم مفهوم اللفظ، لا من لوازم اللفظ؛ وهو غير مسلم.

وقوله -تعالى- ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ ﴾ [النساء: ٣٣] لا نسلم أن المولى ههنا بمعنى الأولى؛ بل المراد به الوارثون، وهم العصبة من بني العم، والقربى مما ترك الوالدان، والأقربون.

وقوله تعالى:- ﴿ مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ ﴾ [الحديد: ١٥] لا نسلم أن المولى ههنا أيضا بمعنى الأول؛ بل قد قيل المراد بقوله أولى بكم، أي مكانكم، ومقركم وما إليه مآلكم، وعاقبتكم، ولهذا قال تعالى: ﴿ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [الحديد: ١٥].

وقد قيل: أمكن أن يكون المراد به: النار ناصركم بمعنى المبالغة في نفى الناصر له. كما يقال الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له، والمراد المبالغة في نفي الحيلة، والزاد. أما أن يكون الجوع زادًا، والصبر حيلة؛ فلا.

وقوله ﷺ: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن مولاها فنكاحها باطل**»[1] لا نسلم صحته وبتقدير صحته فالمراد بقوله مولاها، مالك رقبتها، والمتصرف فيها لغرض يعود إليه لا إليها؛ فإنه المتبادر إلى الأفهام من إطلاق لفظ المولى بإزاء الأمة، وعند ذلك فيمتنع إطلاقه بإزاء الأولى المطلق في قوله ﷺ: «**ألست أولى بكم من أنفسكم**»، وإلا لصدق على النبي أنه مالك رق من خاطبهم بذلك؛ وهو ممتنع بالإجماع.

سلمنا احتمال إطلاق المولى بمعنى الأولى؛ ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه فيما نحن فيه.

---

(١) تقدم تخريجه.

قولهم: لفظ المولى إما أن يكون ظاهرًا في الأولى بالتصرف، أو لا يكون ظاهرًا فيه.

قلنا: ليس ظاهرًا فيه.

قولهم في الوجه الأول: إن اللفظ المتحد إذا أطلق وله محامل؛ فلابد له من البيان والمذكور في مبدأ الكلام وهو قوله: «أولى بكم» صالح للبيان؛ فوجب الحمل عليه.

قلنا: إنما يجب الحمل عليه أن لو لم يكن لفظ المولى ظاهرًا في محمل من جملة تلك المحامل، وأما إذا كان ظاهرًا في كل واحد منها فيجب الحمل عليه، لا على غيره، وهو الأولى. نفيا للإجمال عن الكلام؛ لكونه مخلا بمقصود الوضع، وهو التقاؤهم، وذلك على خلاف الأصل.

وعلى هذا: فلا يمتنع أن يكون لفظ المولى ظاهرًا في الناصر، والمعين، ولا يكون محتاجًا إلى البيان.

كيف وأن الأصل عند تعدد الألفاظ تتعدد المعاني تكثيرًا للفائدة؟ ولو كان لفظ المولى بمعنى الأولى؛ لكان أقل فائدة؛ وهو بعيد.

وإن سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث المذكور على الأولى؛ ولكن لا نسلم أن المراد به الأولى بالتصرف فيهم؛ بل أمكن أن يكون المراد به أنه الأولى بهم في محبته، وتعظيمه، وليس أحد المعنيين أولى من الأخر.

كيف وأن الترجيح لما ذكرناه، فإنه لو حمل ذلك على الأولى بالتصرف فيهم؛ للزم أن يكون على إماما في زمن النبي ﷺ وهو خلاف الإجماع، أو أن يكون ذلك مقيدًا بما بعد موت النبي ﷺ وهو خلاف الظاهر من اللفظ.

قولهم: في الوجه الثاني أنه يتعذر حمل لفظ المولى على غير الأولى من المحامل المذكورة، لا نسلم، وما المانع من حمله على معنى الناصر والمُعين.

قولهم: لا فائدة فيه؛ لكونه معلومًا من قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ

وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖ﴾ [التوبة: ٧١].

قلنا: لا نسلم أنه لا فائدة فيه، فإن ما أثبته لعلي، وإنما هو النصرة لجميع المؤمنين، والنصرة الثاتة في قوله تعالى ﴿ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖ﴾ نصرة البعض للبعض.

سلمنا أن المثبت في الآية والخبر واحد؛ لكنه مع ذلك مقيد، وبيانه من وجهين:-

الأول: أنه أثبت النصرة لعلي في الخبر بدليل يخصه، وفي الآية دليل يعمه، والخاص أبعد عن التخصيص، وأقوى في الدلالة؛ فكان مقيدا.

الثاني: هو أن في اقتران موالاته بموالاة النبي ﷺ زيادة مزية، وتعظيم غير حاصل من الآية، ولا يخفى أن ذلك من أعظم الفوائد.

وإن سلمنا أنه غير مقيد من جهة أن ما أثبته في الخبر معلوم من الآية؛ فيلزمهم من ذلك أن لا يكون إثبات إمامة علي بمثل هذه النصوص الخفية مفيدًا؛ فإن إمامته على أصولهم معلومة بالنص الجلي، وعلى هذا فالجواب يكون متحدًا.

سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الأولى في التدبير والتصرف؛ لكن بمعنى أنه أعرف بمصالحهم في التدبير والتصرف، أو بمعنى نفوذ تصرفه عليهم شاءوا، أو أبوا؟. الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

وإنما قلنا بامتناع الثاني؛ لأنه يلزم منه أن يكون علي إمامًا في زمن النبي ﷺ أو أن يكون ذلك مقيدًا بما بعد موته، وكل واحد منهما خلاف الظاهر؛ لما سبق.

وقوله ﷺ لعلي: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى**»[1]، لا يصح الاستدلال به أيضا من جهة السند، كما تقدم في الخبر الذي قبله.

---

(١) تقدم تخريجه.

وإن سلمنا صحة سنده قطعا؛ لكن لا نسلم أن قوله: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى**» تعم كل منزلة كانت لهارون من موسى؛ فإن من جملة منازل هارون من موسى أنه كان أخا له من النسب، وأنه كان شريكا له في النبوة؛ و لم يثبت ذلك لعلي رضي الله عنه.

قولهم: منزلة اسم جنس، يصلح لكل المنازل، ولكل واحد واحد؛ لا نسلم أن اسم الجنس إذا عرى عما يوجب التعميم فيه كدخول الألف، واللام عليه، كقولنا: المنزلة، أو دخول حرف النفي عليه، كقولنا: لا منزلة أنه يعم كل منزلة؛ بل هو من قبيل الأسماء المطلقة الصالحة لكل واحد، واحد من الجنس على طريق البدل، لا أن يكون متناولا للكل على طريق الاستغراق معًا، وإلا لما بقي بين المطلق، والعام فرق، وأن يكون قولنا: رجل بمنزلة قولنا: الرجل؛ وهو محمل مخالف لإجماع أهل اللغة.

سلمنا أن لفظ الجنس صالح للعموم، والآحاد؛ لكن بطريق العموم، أو الاشتراك؟ الأول: ممنوع، والثاني: مسلم؛ ولهذا فإنه يحسن الاستفسار وهو أن يقال: في كل المنازل، أو في بعضها؟ وهو دليل الاشتراك.

قولهم: لو حملناه على بعض المنازل دون البعض: فإما أن يكون ذلك البعض معينا، أو مبهما.

قلنا: هذا مما يخرج اللفظ المطلق عن إطلاقه، وحقيقته بأمر ظني؛ فلا يقبل. وقوله صلى الله عليه وسلم: «**إلا أنه لا نبي بعدي**» مما لا يدل على التعميم، والاستغراق لكل منزلة؛ بل على صلاحية منزلة لكل واحدة من آحاد المنازل على طريق البدل، والاستثناء في المطلقات إخراج لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا له على طريق البدل، والاستثناء من اللفظ العام إخراج لولاه؛ لكان اللفظ متناولا له على طريق العموم، والاستغراق.

سلمنا بالتعميم لجميع المنازل؛ ولكن لا نسلم أن من منازل هارون من

موسى استحقاقه لخلافته بعد وفاته؛ ليلزم مثل ذلك في حق علي.

قولهم: إنه كان خليفة له على قومه في حال حياته؛ لا نسلم ذلك؛ بل كان شريكًا له في النبوة، والشريك غير الخليفة، ثم ليس جعل أحد الشريكين خليفة عن الآخر أولى من العكس.

وقوله تعالى:- ﴿ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي ﴾ [الأعراف: ١٤٢] فالمراد به المبالغة والتأكيد في القيام بأمر قومه على نحو قيام موسى به، أما أن يكون مستخلفا عنه بقوله؛ فلا؛ فإن المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه له؛ لما كان له القيام مقامة في التصرف، وهارون من حيث هو شريك له في النبوة؛ فله ذلك، ولو لم يستخلفه موسى.

سلمنا أنه استخلفه في حال حياته؛ ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد مماته؛ فإن قوله: ﴿ ٱخۡلُفۡنِي ﴾ ليس فيه صيغة عموم، بحيث تقتضى الخلاف في كل زمان؛ ولهذا فإنه لو استخلف وكيلا في حياته على أمواله، ونفقة بنيه؛ فإنه لا يلزم من ذلك استمرار الخلافة له بعد موته، وإذا لم يكن ذلك مقتضيا للخلافة في كل زمان، فعدم خلافته في بعض الأزمان، لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه؛ لا يكون عزلا له فيه كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض؛ فإن ذلك لا يكون عزلا؛ فيما لم يستخلف فيه، وإذا لم يكن ذلك عزلا؛ فلا يتعين كما قالوه.

سلمنا أن ذلك يكون عزلا له؛ ولكن متى يكون منفرًا عنه، إذا كان قد زال عنه بالعزل حالة توجب نقصه في الأعين، أو إذا لم يكن؟ الأول: مسلم والثاني: ممنوع، فلم قلتم بأن ذلك مما يوجب نقصه في الأعين؟

وبيان عدم نقصه: هو أن هارون كان شريكًا لموسى في النبوة، وحال المستخلف دون حال الشريك في نظر الناس؛ فإذن الاستخلاف حالة منقصة بالنظر إلى حال الشركة، وزوال المنقص؛ لا يكون موجبًا للتنقيص.

سلمنا لزوم النقص من ذلك؛ لكن إذا لزم منه العود إلى حالة هي أعلى من حالة الاستخلاف؛ أو إذا لم يعد؟

الأول: ممنوع، والثاني: مسلم؛ فلم قلتم أنه لم يعد إلى حالة هي أعلى؟

وبيان ذلك: أنه وإن عُزل عن الاستخلاف، فقد صار بعد العزل، مستقلا بالرسالة، والتصرف عن الله -تعالى- لا عن موسى؛ وذلك أشرف من استخلافه عن موسى.

قولهم: إن من جملة منازل هارون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكًا له في النبوة.

قلنا: فيلزم من ذلك أن يكون علي شريكًا أيضا في النبوة؛ وهو محال.

قولهم: من أحكام الشريك في النبوة أنه مفترض الطاعة مطلقا، ولا يلزم من مخالفة ذلك في النبوة؛ مخالفته في افتراض طاعته بتقدير بقائه بعد النبي ﷺ.

قلنا: افتراض طاعة هارون: إما أنه كان بمقتضى النبوة أو لا بمقتضى النبوة، فإن كان لا بمقتضى النبوة؛ فهو خلاف الفرض. وإن كان بمقتضى النبوة؛ فيلزم من إثبات مثل ذلك لعلي أن يكون نبيًا؛ وهو محال. وإن أثبتنا وجوب طاعته لا بمقتضى النبوة؛ بل بمقتضى الخلافة، فقوله: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى**» لا يكون صحيحًا.

وقوله ﷺ: «**سلموا على علي بإمرة المؤمنين**»[1]، وقوله: «**أنت أخي، ووصيي، وخليفتي، من بعدي**»[2] فأخبار آحاد لا يمكن الاحتجاج بها في مثل هذا الباب؛ لما تقدم.

وكذلك الاحتجاج بقولهم إنه استخلفه على المدينة في حال حياته، كيف وأن قوله: «**سلموا على علي بإمرة المؤمنين**» لتأميره عليهم في قصة

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

فتح خيبر. وقوله: «**أنت أخي**»؛ فدال على الفضيلة لا على الأفضيلة.

وقوله: «**ووصي، وخليفتي من بعدي**» يحتمل أنه أراد به الوصية والخلافة على المدينة؛ ويحتمل ذلك في قضاء دينه وإنجاز موعده، ومع تطرق هذه الاحتمالات فلا قطع.

وأما استخلافه في حياته على المدينة؛ فليس فيه ما يدل على بقائه خليفة بعد وفاته؛ لما سبق في قصة موسى وهارون.

وإذا ثبت بما قررناه إلى هنا وجوب ثبوت الإمامة بالاختيار دون التنصيص؛ فذلك مما لا يفتقر إلى الإجماع من كل أهل الحل، والعقد؛ فإنه مما لم يقم عليه دليل عقلي، ولا سمع نقلي؛ بل الواحد، أو الاثنين من أهل احل والعقد كاف في ذلك، ووجوب الطاعة، والانقياد للإمام المختار وذلك لعلمنا بأن السلف من الصحابة رضوان الله عليهم- مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين، والمحافظة على أمور الدين - اكتفوا في عقد الإمامة بالواحد، والاثنين من أهل الحل، والعقد: كعقد عمر لأبي بكر، وعبد الرحمن بن عوف، لعثمان، ولم يشترطوا إجماع من في المدينة من أهل الحل، والعقد، فضلا عن إجماع من عداهم همن أهل الأمصار، وعلماء الأقطار، وكانوا على ذلك من المتفقين، وله مجوزين من غير مخالف، ولا نكير؛ وعلى هذا انطوت الأعصار في عقد الإمامة إلى وقتنا هذا.

قال بعض الأصحاب: والواجب أن يكون ذلك بمحضر من الشهود؛ وبينة عادلة؛ كفا للخصام، ووقوع الخلاف بين الناس، بادعاء مدع عقد الإمامة له سرًا متقدمًا على عقد من كان له العقد جهرًا؛ وهذا لا محالة واقع في محل الاجتهاد.

وعلى هذا فلو اتفق عقد الإمامة لأكثر من واحد في بلدان متعددة، أو في بلد واحد، من غير أن يشعر كل فريق من العاقدين بعقد الفريق الآخر،

فالواجب أن يتصفح العقود، فما كان منها متقدمًا؛ وجب إقراره، وأمر الباقون بالنزول من الأمر، فإن أجابوا وإلا قوتلوا، وكانوا من الخوارج البغاة. وإن لم يعلم السابق؛ وجب إبطال الجميع، واستئناف عقد لمن يقع عليه الاختيار، ممن هو أهل للإمامة؛ وذلك كما إذا زوج كل واحد من الوليين، موليته من شخص، وجهل العقد السابق منهما.

ولا خلاف في أنه لا يجوز عقد الإمامة لشخصين، في صقع واحد متضايق الأقطار، متقارب الأمصار، لما فيه من الضرار، ووقوع الفتن، والشحناء.

وأما إن تباعدت الأمصار، بحيث لا يستقل الإمام الواحد بتدبيرها، والنظر في أحوالها؛ فقد قال بعض الأصحاب، إن إمامة إمامين في محل الاجتهاد.

وكما أن للمسلمين نصب الإمام بالاختيار؛ فلهم خلعه، وأن يتولوا عزله، إذا وجد منه ما يوجب عزله من اختلال أمور الدين، وأحوال المسلمين، وما لأجله يقام الإمام.

وإن لم يقدروا على خلعه، وإقامة غيره، لقوة شوكته، وعظم مراسه وكان لك مما يفضي إلى فساد العالم؛ وهلاك النفوس، وكانت المفسدة في مقابلة عزله، أعظم من المفسدة في طاعته، فالأولى التزام أدنى المحذورين، ودفع أعلاهما.

الفصل الثالث

في شروط الإمام [1]

وهي منقسمة إلى متفق عليها، ومختلف فيها.

أما الشروط المتفق عليها فثمانية شروط:-

الأول: أن يكون مجتهدا في الأحكام الرعية، بحيث يستقل بالفتوى في النوازل، وإثبات أحكام الوقائع، نصًا، واستنباطًا؛ لأن من أكبر مقاصد الإمامة فصل الخصومات، ودفع المُخاصمات، ولن يتم ذلك دون هذا الشرط، ولا يمكن أن يقال باكتفائه بمراجعة الغير في ذلك؛ إذ هو خلاف الإجماع.

الثاني: أن يكون بصيرًا بأمور الحرب، وترتيب الجيوش، وحفظ الثغور، قادرًا على ملابسة ذلك بنفسه؛ إذ به يتم حفظ بيضة الإسلام وحماية حوزهم، ولهذا روى عن النبي ﷺ أنه وقف بعد انهزام المسلمين كلهم في الصف وقال مرتجزًا: «**أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب**»[2].حتى عاد المسلمون إليه.

الثالث: أن يكون له من قوة البأس، وعظم المراس، ما لا تهوله إقامة الحدود، وضرب الرقاب، وإنصاف المظلومين من الظالمين - من غير فظاظة - كما وصف الله تعالى الصحابة بقوله تعالى: ﴿ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [الفتح: ٢٩].

الرابع: أن يكون عاقلا، مسلما، عدلا، ثقة، ورعا في الظاهر حتى يوثق بأخباره وبما يصدر عنه من أفعاله، لأنه أحفظ لمال بيت المال، وصرفه في مصارفه.

---

(١) انظر: غاية المرام (ص٣٨٦)، والفصل في الملل والنحل (١٢٨/٤)، وفضائح الباطنية (ص١٠٨)، والمواقف (٥٨٥/٣، ٥٨٦).

(٢) صحيح رواه ابن أبي شيبة (٢٧٩/٥)، (٥٣٠/٦)، (٣٧٠/٧، ٤١٦، ٤١٧)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (٦٠٥).

الخامس: أن يكون بالغًا؛ لأنه يكون أكمل عقلا، وهيبة، وتجربة، ونظرًا.

السادس: أن يكون ذكرًا؛ لأن الظاهر من الأنوثة النقص فيما ذكرناه من الصفات.

السابع: أن يكون حرًا؛ لأن الحرية مظنة فراغ البال عن الاشتغال بخدمة الغير، واستغراق الزمان بها، ولأن العبودية مظنة استحقار الناس له، والأنفة من الدخول تحت حكمه.

الثامن: أن يكون مطاع الأمر نافذ الحكم في محل ولايته، مقتدرًا على زجر من خرج عن طاعته.

فإن قيل: فيلزم على هذا خروج عثمان عن الإمامة حالة ما حوصر في داره؛ حيث لم يكن قادرًا على زجر من خرج عن طاعته.

قلنا: لا نسلم أنه لم يكن قادرًا؛ بل كان أمره نافذًا شرقًا، وغربًا ولا سيما في الشام، غير أنه هاش عليه قوم من الرعاع، وأوباش الناس، وقصد في ذلك تسكين الفتنة، وأخذ الأمر باللين، و لم يعلم ما يؤول الأمر إليه.

وأما الشروط المختلف فيها فستة:-

الأول:القرشية، وقد اختلف الناس فيها.

فذهب أصحابنا، والجبائي، وابنه والشيعة وجميع أهل السنة والجماعة: إلى أنه لابد وأن يكون الإمام قرشيًا.

وذهبت الخوارج وبعض المعتزلة إلى أنه لا يشترط فيه أن يكون قرشيًا.

وقد احتج أصحابنا، ومن تابعهم على ذلك بإجماع الصحابة، حتى قال الأنصار يوم السقيفة للمهاجرين: «**منا أمير، ومنكم أمير**» فمنعهم أبو بكر من ذلك حيث لم يكونوا قرشيين، وادعى أن القرشية شرط في الإمامة، محتجًا على ذلك بقوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**»[1] وبقوله: «**قدموا قريشًا ولا**

---

(١) صحيح: تقدم.

تتقدموها»[١] وبقوله: «**إنما الناس تبع لقريش؛ فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم**»[٢].

وتلقت الأمة ذلك بالقبول، وأجمعوا على اشتراط القرشية، و لم يوجد له نكير؛ فصار إجماعًا مقطوعًا به، ولولا انعقاد الإجماع على ذلك لكان هذا الشرط في محل الاجتهاد، نظرًا إلى أن الأخبار في ذلك أخبار آحاد لا تفيد اليقين، مع إمكان تأويلها.

أما قوله: «**الأئمة من قريش**» فلأنه يحتمل أنه أراد به العلماء.

وقوله: «**الناس التبع لقريش**» فيحتمل أنه أراد بذلك أنهم تبع لهم في الدين والعلم؛ لأن منشأ الدين، والعلم من قريش.

وقوله: «**قدموا قريشًا ولا تتقدموها**» يحتمل أنه أراد بذلك التقديم في الفضيلة، والشرف، بسبب النسب من رسول الله ﷺ.

احتج الخصوم بالإجماع، والسنة، والمعقول.

أما الإجماع: فهو أن عمر قال في وقت الشورى عن سالم مولى أبي حذيفة: لو كان حيا لما تخالجني فيه الشك و لم ينكر منكر؛ فكان إجماعا.

وأما السنة: فقوله ﷺ: «**أطعه ولو ضرب بطنك، أطعه ولو ضرب ظهرك، أطعه ولو كان عبدًا حبشيًّا**»[٣]. وظاهر ذلك يدل على نفي اعتبار القرشية.

---

(١) حديث حسن: رواه الشافعي في مسنده (١/٢٧٨)، وابن أبي عاصم في السنة (٢/ ٦٣٧)، وأبو عمرو الداني في السنن الواردة في الفتن (٢/٥٠٨)، والبيهقي في الصغرى (١/٣١٤).

(٢) صحيح: رواه أحمد في المسند (١/٥)، والطبري في التاريخ (٢/٢٣٤)، وابن أبي عاصم في السنة (٢/٦٣٦)، والبزار في مسنده (٢/١٤٩).

(٣) صحيح: رواه مسلم (١٨٣٧) والحاكم (١/١٧٥، ٤/٨٥) والبيهقي في الكبرى (٣/٨٨) وأبو عمرو الداني في السنن الواردة (٢/٣٨٢).

وأما المعقول: فهو أن المقصود من الإمام، إقامة السياسة، والذب عن دار الإسلام، وحماية حوزتهم، والقيام بالقوانين الشرعية، كما تقدم؛ وذلك يحصل بما سبق من الشروط؛ فلا حاجة إلى النسب.

والجواب: لا نسلم وجود الإجماع على إسقاط اعتبار القرشية، والرواية عن عمر مختلفة، فقد قيل أنه قال: «لو كان سالم في الأحياء لما شككت أني كنت أشاوره» وبتقدير أن تكون الرواية على ما ذكروه فقد قيل إنه كان قرشيا.

وبتقدير أن لا يكون قرشيًا، فلم يصرح عمر بصلاحيته للإمامة، فلعله أراد بذلك أنه ما كان يرتاب فيمن يعينه للإمامة، أو معنى آخر، ويجب الحمل على ذلك نفيًا للتعارض بينه، وبين الإجماع السابق على اشتراط القرشية.

وقوله ﷺ «**أطعه ولو ضرب بطنك أطعه** الحديث، فمن باب الآحاد؛ فلا يقع في مقابلة الإجماع المتواتر المعلوم وقوعه ضرورة، وبتقدير القطع بسنده؛ فليس فيه ما يدل على أنه أراد به الإمام؛ بل يحتمل أنه أراد به السلطان، وليس كل سلطان إمامًا، وإن كان كل إمام سلطانًا، ويجب الحمل أيضًا على ذلك دفعا للمعارضة بينه، وبين الإجماع السابق.

وأما المعقول: فلا يقع في مقابلة الإجماع المقطوع به. كيف وأنه يحتمل أن يكون للقرشية زيادة تأثير في حصول مقاصد الإمامة بسبب غلبة انقياد الناس للقرشي؛ لعلو نسبه من رسول الله ﷺ، على ما جرت به العوائد من زيادة الانقياد للعظماء وبدون القرشية؛ فلا تحصل تلك الزوائد من المقاصد.

الشرط الثاني: كون الإمام هاشميًّا:

مذهب أكثر الناس أن الهاشمية ليست شرطًا، خلافًا لطوائف الشيعة؛ فإنهم جعلوا الهاشمية شرطًا؛ وهو باطل لمخالفة ذلك ظواهر الإطلاق من النصوص السابق ذكرها، وللإجماع على صحة إمامة أبي بكر، وعمر وعثمان

و لم يكونوا هاشميين.

الشرط الثالث: أن يكون الإمام عالمًا بجميع مسائل الدين. وقد اتفق الأكثرون على أن ذلك ليس بشرط؛ خلافًا للإمامية.

والحق في ذلك إنما هو التفصيل، وهو أنهم إن أرادوا بقولهم: أنه يجب أن يكون عالمًا بجميع المسائل الشرعية، أن يكون أهلا للعلم بها بطريق الاجتهاد عند وقوعها، ومعرفتها من النص، والإجماع، والاستنباط فذلك مما لا خلاف فيه كما سبق.

وإن أرادوا، أنه يجب أن يكون عالمًا بجميع ذلك حقيقة، وأن يكون العلم عنده بحكم كل واقعة يمكن وقوعها حاضرًا عتيدًا بحيث لا يحتاج معه إلى النظر والاستدلال؛ فهو باطل من جهة الإجماع، والمعقول، والإلزام.

أما الإجماع: فهو أن الأمة اتفقت على صحة إمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، و لم يكونوا بهذه المثابة، حتى أن الواحد منهم كان عند وقوع الواقعة يسأل عن الأخبار، والنصوص الواردة في ذلك، ويبحث عن أدلتها كبحث غيره من المجتهدين، وأنه قد كان يرى الرأي في حكم الواقعة، ثم يرجع عنه.

وأما المعقول: فهو أن المسائل الشرعية، وأحكام الوقائع الجزئية، غير متناهية، ولا يخفى امتناع حصول العلم بما لا يتناهى على التفصيل لأحد من المخلوقين.

وأما الإلزام: فهو أنه لو اشترط ذلك في الإمام، لاشترط في القضاة والولاة؛ فإنه لا يلي بنفسه أكثر مما يليه خلفاؤه من القضاة والولاة.

فإن قيل: الإمام إنما نصب لفصل المنازعات، والمحاكمات، والقيام بأحكام الشرع، فإذا لم يكن عالما بجميع الأحكام الشرعية، كان نصبه ممتنعا من ثلاثة أوجه:

الأول: أن نصبه يكون قبيحًا عرفًا، فإن إقامة الإنسان للقيام بما لا يعرفه، والنهوض فيما لا أنسة له به، ممَّا لا يستحسنه العقلاء.

الثاني: أنه إذا وقعت واقعة، وهو لا يعرف حكمها، فأمكن أن لا يؤديه اجتهاده إلى معرفة حكمها.

وعند ذلك فيفضى إلى خلو الواقعة عن الحكم، مع دعو الحاجة إليه، أو أن يتكلف الحكم بما لا يعرفه، وكل ذلك ممتنع.

الثالث: هو أنه لو ساوى الأمة في المعرفة، والجهالة، فإن ذلك يكون منفرًا عن إتباعه، ومانعًا من الانقياد إليه.

والجواب عن الأول: متى يكون نصبه قبيحًا إذا كان أهلا للاجتهاد في تحصيل الأحكام، أو إذا لم يكن؟. الأول: ممنوع. والثاني: مسلم، والعادة دالة على ذلك في كل أمر يستناب في تحصيله.

وعن الثاني: أنه وإن تعذر عليه الاجتهاد في تحصيل حكم الواقعة؛ فلا نسلم إفضاء ذلك إلى خلو الواقعة عن الحكم؛ بل له تفويض الأمر فيها إلى غيره من المجتهدين. وبتقدير أن لا يفضي اجتهاده أيضا إلى حكمها، فالحكم فيها البقاء على النفي الأصلي، ولا امتناع فيه.

وعن الثالث: أنه وإن ساوى غيره من المجتهدين في المعرفة، والجهالة؛ فلا يكون ذلك موجبًا للتنفير عنه؛ لاختصاصه بما لا وجود له في حقهم من باقي شروط الإمامة.

الشرط الرابع: كون الإمام أفضل من الرعية.

وقد اختلف في جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

فجوزه أكثر أصحابنا.

ومنع منه الإمامية.

وفصل القاضي أبو بكر وقال: إن كان العقد للمفضول، لا يؤدى إلى

هرج، وفساد، جاز. وإلا فلا.

احتج من قال بالجواز بثلاثة أمور:

الأول: أن الإمامة منصب من المناصب الدينية، كما في الإمامة في الصلاة، فلو امتنع إقامة الإمام المفضول، مع وجود الفاضل؛ لكان ذلك بناء على قبح تقدم الأدنى، على الأعلى، والنفرة المانعة من المتابعة، ويلزم من ذلك امتناع تقدم المفضول على الفاضل في الصلاة؛ وهو خلاف الإجماع.

الأمر الثاني: أنه لو لم يوجد من أهل الإمامة إلا شخصان، أحدهما أفقه، والآخر أعرف بالسياسة، وأمور الإمامة، فإما أن يقال بتوليتهما، أو لا بتولية واحد منهما، أو بتولية أحدهما، دون الآخر.

الأول: محال مخالف للإجماع.

والثاني: أيضًا محال؛ لامتناع خلو الزمان عن الإمام.

فلم يبق إلا الثالث، وأيهما قدم فهو مفضول بالنسبة إلى ما اختص به الآخر عنه، إما بزيادة معرفة الفقة، أو السياسة؛ وهو المطلوب.

الثالث: أنه ما من عصر من أعصار التابعين، وتابعي التابعين إلى عصرنا هذا، إلا والأمة مجمعة على صحة إمامة كل من تولى من الأئمة، وإن كان مفضولا بالنسبة إلى غيره مهما وجد فيه أصول الشروط المعتبرة في الإمامة، وهي ما سبق ذكرها؛ فدل على أن ذلك ليس بشرط.

وبهذا يبطل قول من اشترط الأفضلية بناء على أن تقديم المفضول على الفاضل قبيح ولما فيه من فوات كمال المصلحة الحاصلة بنظر الأفضل، وحسن تدبيره على المسلمين.

كيف وأن تولية المفضول إنما يعد قبيحًا عندما إذا لم يرض به، بل بالأفضل.

وأما بتقدير رضى العامة، والأتباع به دون الفاضل: كرضاهم بتولية

ولد من مات من الملوك، ومن أصله عريق في الملك؛ فإنه لا يعد قبيحًا في نظر أهل العرف، وإن كان في الرعية من هو أفضل منه بأضعاف مضاعفة.

وإنما كان كذلك لأن حصول مصلحة الرعية بتقدير رضاهم بالمفضول، وطاعتهم له، يكون أقرب من حصول مصلحتهم بتولية الأفضل بتقدير نفرهم عنه، وعدم طاعتهم له.

الشرط الخامس: اشترطت الغلاة من الشيعة، أن يكون الإمام صاحب معجزات، وأن يكون عالمًا بالغيب، وجميع اللغات، والحرف، والصناعات، وطبائع الأشياء، وعجائب ما في الأرض، والسماوات.

وهو مع أنه لا دليل عليه؛ باطل بالإجماع على عقد الإمامة لمن عُرى من هذه الصفات في عصر الصحابة والتابعين، ومن بعدهم إلى وقتنا هذا.

الشرط السادس: العصمة.

مذهب أهل السنة والجماعة أنه ليس من شرط الإمام كونه معصومًا ووافقهم على ذلك المعتزلة، والخوارج، والزيدية.

وذهبت الإمامية، وأكثر طوائف الشيعة إلى أنه لابد وأن يكون معصومًا.

احتج أهل الحق بالإجماع، والإلزام.

أما الإجماع: فهو أن الأمة من السلف أجمعت على صحة إمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان، مع إجماعهم على أن العصمة لم تكن واجبة لهم.

وأما الإلزام: فمن خمسة أوجه:

الأول: هو أن عليًا كان إماما حقًا، بالإجماع منا، ومن الخصوم، وقد وجد منه ما يدل على عدم عصمتهن وبيانه من سبعة أوجه.

الأول: هو أنه كان منصوصا على إمامته عندهم، وأن غيره ليس إمامًا، فعند تولية غيره: إما أن يقال بأنه كان قادرًا على المنازعة، والدفع، والقيام بما

أوجبه الله -تعالى- عليه من أمور الإمامة، أو ما كان قادرًا.

فإن كان الأول: فقد ترك واجبًا لا يجوز تركه.

وإن كان الثاني: فكان من الواجب أن يجتهد في ذلك، ويبدي النكير، ويبلى عذرا بقدر الإمكان على ما قال النبي ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[1] ولم يوجد منه شيء من ذلك مع انه لم يوجد منه النكير فإنه بايعهم، ودخل في آرائهم، واقتدى بهم في الصلاة، وأخذ عطيتهم، ونكح سبيهم، وهي الحنفية أم ولده محمد، وأنكح عمر ابنته أُم كلثوم الكبرى، ورضى بالدخول في الشورى المبنية عندهم على غير التقوى.

الثاني: أنهم نقلوا عنه ﷺ مذاهب وأقوالا في الشريعة مخالفة لأقوال غيره من الفقهاء، غير معروفة لهم: وهي إما أن تكون حقًا، أو باطلا.

فإن كانت حقًا: فكان من الواجب تنبيههم عليها، ولم يوجد منه شيء من ذلك.

وإن كان الثاني: فقد أخطأ، وعلى كلا التقديرين؛ فلا يكون معصومًا.

الثالث: أنه حكم أبا موسى الأشعري، وعمرو بن العاص، وهما عدوان فاسقان عندكم، وتحكيمه تمكين للأعداء الفساق من خلعة، والتشكيك في إمامته وذلك معصية؛ لأن خلع الإمام المنصوص معصية، والتمكين من المعصية معصية ولهذا نقل عنه -عليه السلام- أنه كان يقول بعد التحكيم .

لقد عثرت لا أنجبر سوف أكيسُ بعدَها وأستمر

وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٦/٢٦٥٨)، ومسلم (٢/٩٧٥)، وابن حبان (١/١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢)، (٥/٤٦٥، ٤٦٦)، وأبو داود (٤/٢١٠)، والشافعي في مسنده (١/٢٧٢)، والنسائي في الكبرى (٢/٣١٩)، وفي الصغرى (٥/١١٠)، وابن ماجه (١/٣).

وذلك منه يدل على أن التحكيم جرى على خلاف الصواب.

الرابع: هو أنه -عليه السلام- قتل المقاتلين له في وقعة الجمل، ولم يجعل أموالهم فيئا، ومن مذهب الخصوم أن عليا كان يعتقد كُفر مقاتليه، وارتدادهم.

وعند ذلك فلا يخلوا: إما أن يكونوا مرتدين في نفس الأمر، أو لا يكونوا مرتدين.

فإن كان الأول: فمال المرتدين فيء بالإجماع، ولم يجعله فيئًا.

وإن كان الثاني: فقد أخطأ في اعتقاد ارتدادهم، وعلى كلا التقديرين يكون مخطئًا. ولهذا قال له بعض أصحابه: «إن كان قتلهم حلالا؛ فغنيمتهم حلالا، وإن كانت غنيمتهم حرامًا؛ فقتلهم حرامًا».

الخامس: أن ابن جرموز لما أتى إلى علي ﷺ برأس الزبير وقد قتله بوادي السباع، وقال: الجائزة يا أمير المؤمنين، فقال له: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**بشر قاتل ابن صفية بالنار**». وهو لا يخلو: إما أن يكون قتله حرامًا، أو لا يكون حرامًا.

فإن كان حرامًا: فالإنكار على فعل المحرم واجب لقوله ﷺ: «**من رأى منكم منكرًا، فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه**»، وعليّ كان قادرًا على الإنكار على ابن جرموز بيده، ولسانه، ولم ينقل عنه الإنكار؛ فكان تاركًا للواجب.

وإن لم يكن حرامًا: فقد أخطأ في اعتقاد استحقاق فاعل ما ليس بحرام النار، مع ما فيه من حمل كلام النبي على ما لا يليق.

السادس: أنه ﷺ قال وقد رقي على منبر الكوفة في حق أمهات الأولاد: «اتفق رأيي، ورأي عمر، على أن لا يُبعن، والآن فقد رأيت بيعهن». فقام إليه عُبيدة السلماني وقال: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك. فقال: «إن السلماني لفقيه». وفي ذلك دلالة على أنه ليس

بمعصوم؛ فإنه لابد وأن يكون مصيبا في إحدى الحالتين، ومخطئا في الأخرى.

السابع: أنه عليه السلام خطب بنت أبي جهل بن هشام في حياة النبي ﷺ فبلغ ذلك فاطمة؛ فشكته إلى النبي ﷺ فقام على المنبر وقال: «**إن عليًا قد آذاني، وخطب بنت أبي جهل بن هشام؛ ليجمع بينها، وبين بنتي فاطمة، ولن يستقيم الجمع بين بنت ولي الله، وبين بنت عدوه، أما علمتم معشر الناس أن من آذى فاطمة؛ فقد آذاني، ومن آذاني؛ فقد آذى الله تعالى**»(١). وذلك يدل على أنه ليس بمعصوم.

أن الحسن بن علي كان عندهم إمامًا منصوصًا عليه، وقد صدر عنه ما يدل على عدم عصمته؛ وذلك أنه خلع نفسه من الإمامة، وسلمها إلى معاوية مع أنه كان فاسقًا، فاجرًا، غير مستحق للإمامة، وأظهر موالاته، وأخذ من عطائه، وأقر بإمامته مع كثرة أعوانه، وأنصاره، حتى عاتبوه في ذلك، وسموه مذل المؤمنين؛ وذلك كله معصية ينافي العصمة.

الإلزام الثالث: هو أن الحسين بن -علي رضي الله عنهما- كان أيضا عندهم إمامًا منصوصًا عليه، ومع ذلك ألقى نفسه في التهلكة مع ظن وقوعها؛ وذلك معصية منهي عنها بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾[البقرة: ١٩٥].

وبيان ذلك، أنه خرج بأهله، وعياله إلى الكوفة؛ لقتال أعدائه، مع كثرتهم وقوة شوكتهم، وما رآه من صنيعهم بأبيه، واستظهارهم على أخيه، وقتلهم لمسلم بن عقيل، لما أنفذه رائدًا إليهم، وغدرهم به، وإشارة كل واحد عليه بعدم الخروج، حتى قال له ابن عمر بعد أن أبلي عذرًا في نصحه: استودعتك الله من قتيل»، إلى أن عرض ابن زياد عليه الأمان إن بايع يزيدًا؛

---

(١) صحيح: رواه مسلم (١٩٠٣/٤)، والبخاري (١٣٦٤/٣)، وابن ماجه (٦٤٤/١)، وابن حبان (٤٠٧/١٥، ٤٠٨)، والخطيب في تاريخ بغداد (٣١٨/٥).

فامتنع من ذلك مع ظهور أمارات القتل له، والاستيلاء عليه، وهلاكه وهلاك من معه، حتى أدى الأمر، إلى ما أدى إليه من قتله، وهلاك من كان معه من المسلمين.

الإلزام الرابع: أن القائم المهدي من الأئمة المنصوص عليهم عندهم أيضًا، وقد فعل ما ينافي العصمة.

وبيانه: أن الإمام إنما جُعل إمامًا؛ لأن يكون وسيلة إلى الإرشاد، وبابًا إلى معرفة الحق، وطريقًا إلى الله -تعالى- في تعريف الواجبات والمحظورات، والقيام بمصالح المؤمنين، التي لا قيام لها دون الإمام عندهم، وهو باختفائه واستتاره عن الخلق بحيث لا يعرف، مما يوجب وقوع الناس في الحيرة، وعدم معرفة الحق، وتورطهم في شبه الضلالة، إن كان لا طريق لهم إلى معرفة ذلك، والوصول إليه إلا بالإمام؛ وذلك من أعظم المعاصي، وأكبر المناهي، وإن أمكنهم الوصول إلى ذلك بالأدلة دون الإمام؛ فلا حاجة إذا إلى الإمام.

فإن قيل: إنما يكون ذلك معصية أن لو اختفى مع القدرة على الظهور، وليس كذلك. فإنه إنما اختفى تقية، وخوفًا من الظلمة الظاهرين على نفسه.

قلنا: هذا وإن أوجب الاستتار عن الأعداء؛ فهو غير موجب له عن أشياعه، وأوليائه؛ فكان من الواجب أن يكون ظاهرًا لهم مبالغة في حصول مصالحهم، ودفع المفاسد عنهم. وإن أوجب ذلك الاستتار مطلقًا، بحيث لا يصل إليه أحد من الخلق، ولا ينتفع به، فلا فرق بين وجوده، وعدمه، ولا فائدة في إبقائه.

فلئن قالوا: الفائدة في إبقائه رجاء ظهوره عند زوال المخافة للقيام بمصالح المؤمنين.

قلنا: فهلا قيل بعدمه حالة المخافة، وبإيجاده حالة زوالها؛ فإنه كان أن إيجاده بعد عدمه خارق للعادة، فإبقاؤه المدة الخارجة عن العادة خارقة للعادة

أيضًا؛ وليس أحد الأمرين أولى من الأخر.

الإلزام الخامس: أنا قد بينا فيما تقدم أن العصمة غير واجبة للأنبياء عليهم السلام فلو كان الإمام يجب أن يكون معصومًا؛ لكان أكثر طاعة من النبي ﷺ، ولو كان أكثرهم طاعة من النبي؛ لكان أكثر ثوابًا عند الله -تعالى- لقوله -تعالى: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ [الأنعام: ١٦٠] وقوله -تعالى: ﴿ وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى ﴾ [النجم: ٣١]. ولو كان الإمام أكثر ثوابا من النبي؛ لكان أفضل منه؛ فإنه لا معنى للأفضل، غير أنه أكثر ثوابًا، ومحال أن يكون نائب النبي، أفضل منه.

فإن قيل: أما ما ذكرتموه من الإجماع على إمامة أبي بكر، وعمر؛ فهو غير مسلم التصور، وبتقدير تسليم تصوره؛ فلا نسلم أنه حجة على ما سبق.

وبتقدير كونه حجة، فإنما يصح دعوى ذلك فيما نحن فيه، أن لو بينتم كون علي داخلا فيه؛ وهو غير مسلم. وما ظهر منه من الموافقة، لا نسلم أنه كان عمن اعتقاد؛ بل تقية، وخوفًا على نفسه؛ ولذلك فإنه لم يظهر منه الموافقة على إمامة أبي بكر مدة ستة أشهر حتى ظهرت له الإخافة منهم. وبتقدير أن لا يكون علي موافقًا على ذلك، فأي إجماع يكون في عصر علي وهو غير داخل فيه.

وأما ما ذكرتموه من الإلزامات فغير لازمة لوجهين إجمالا، وتفصيلا:

أما الإجمال: فهو أن ما ذكرتموه في إبطال عصمة الأئمة صلوات الله عليهم - فرع عدم عصمتهم، وإذا كان ما يذكر في إبطال العصمة فرعًا على إبطالها؛ فلا يكون صحيحا؛ لما فيه من الدور، وهو توقف عدم العصمة، على ما ذكر دليلا، وتوقف كونه دليلا على عدم العصمة.

وبيان ذلك أنه بتقدير أن لا يكون الإمام معصومًا فيما صدر منه، وإن كان ظاهره الذنب؛ فيجب صرفه عن ظاهرة، إلى ما يوافق العصمة، كما

كان ذلك في آيات القرآن التي ظاهرها يقتضى التشبيه، وما لا يجوز على الله تعالى.

وإنما لا يجب الصرف عن الظاهر بتقدير أن لا يكون معصومًا؛ فإذا قد ظهر توقف ما ذكرتموه من الدلائل، على إبطال عصمة الأئمة، على عدم العصمة.

وأما التفصيل: قولكم: فيما يتعلق بعلي -عليه السلام- أنه لم يظهر النكير على مبايعة غيره، لا نسلم أنه لم ينكر؛ فإنه قد نقل عنه في الروايات الكثيرة، أنه لم يزل يتظلم في كل زمان على حسب ما يليق به، حتى انتهت النوبة إليه، فصرح بالنكير في كل مواقفه، وخطبه، والتظلم على من غصبه حقه، حتى اشترك في معرفة ذلك الخاص، والعام. وبتقدير عدم إظهار النكير؛ فلا يخفى أن النكير على المنكر مشروط بشروط متفق عليها وهي التمكن من الإنكار، ةوأن لا يغلب على ظن المنكر أن تعرضه للإنكار يجر إلى منكر يزيد على النكير، فلابد لكم من تحقيق هذه الشروط في حق علي حتى تتم الدلالة، والأصل عدمها.

كيف وأنه لا مانع من عدم تمكنه، وخوفه من الإنكار على نفسه، وشيعته، لاسيما مع ظهور الأمارات الدالة على ذلك، وهو اتفاق السواد الأعظم، والجم الغفير على مبايعة الغير، والرضى به، ومراسلتهم، وإلى من تأخر عن البيعة من شيعته بالمبايعة، والتهديد على التخلف عنها.

قولكم: إنه بايعهم.

قلنا: بمعنى الرضى بذلك والتسليم في نفس الأمر، أو ظاهرًا للتقية؟ الأول: ممنوع، والثاني: مسلم؛ فلم قلتم بالرضى، والتسليم؟

قولكم: إنه دخل في آرائهم.

قلنا: إنما كان يدخل في ذلك؛ لقصد الإرشاد لهم إلى ما شذ عنهم من

الصواب، وذلك واجب؛ لا أنه معصية.

قولكم: إنه اقتدى بهم في الصلاة.

قلنا: ناويًا لذلك، وقاصدًا له أو مظهر له من غير قصد؟ الأول: ممنوع، والثاني: مسلم، وإظهار الاقتداء لهما إنما كان للتقية؛ لأن تركها مجاهرة بالعداوة، والمنازعة، ولم يكن قادرًا على دفع ما يؤدي إليه من المحذور.

قولكم: إنه كان يأخذ عطيتهم.

قلنا: لأن ذلك كان حقًا له، ولا بأس على من أخذ حقه.

قولكم: إنه اسبتاح وطء سبيهم، لا نسلم أنه استباح ذلك بناء على أنه سبيهم؛ فإنه قد روى البلاذرى أنه أغارت بنو أسد على بني حنيفة؛ فسبوا خولة بنت جعفر، وقدموا بها إلى المدينة في أول خلافة أبي بكر؛ فباعوها من علي -عليه السلام- فبلغ الخبر قومها؛ فقدموا على علي -عليه السلام- فعرفوها، وأخبروه بموضعها منهم فأعتقها؛ وتزوجها؛ فولدت له محمدًا.

قولكم: إنه زوج ابنته من عمر.

قلنا: إنما فعل ذلك بعد مراجعة، ومنازعة وتهديد، وتواعد، أشفق معه من الهلاك، وإضرار يزيد على أضرار التزويج منه، ولهذا فإنه لما رأى العباس ما يفضي الحال إليه، سأله رد أمرها إليه؛ فزوجها منه، ولم يكن ذلك عن اختيار، وإيثار، وعلى هذا؛ فلا يكون ذلك معصية منه، ولا منكرًا.

قولكم: إنه دخل في الشورى.

قلنا: الحامل له على ذلك ما كان الحامل له على إظهار البيعة، وبتقدير أن يكون راضيا بذلك، فإنما كان لغرض صحيح يتيح له الرضى بذلك، وهو ظنه الوصول إلى حقه بذلك، وتمكنه من الاحتجاج يتيح له الرضى بذلك، وهو ظنه الوصول إلى حقه بذلك، وتمكنه من الاحتجاج عليهم بفضائله، ومناقبه التي يستحق بها الخلافة، وإظهار الأخبار الدالة على التنصيص عليه،

وكل أمر ظن معه الوصول إلى ما هو متعين عليه، فأدنى درجاته أن يكون جائزًا له؛ لا أنه يكون محرمًا.

قولكم:إنه لم يرد الناس بعد ظهور أمره إلى مذهبه.

قلنا: أما أنه لم يظهر ذلك قبل عود الأمر إليه تقية، وخوفًا بما يُفضي إليه من وحشة المخالفة، وأما بعد عود الأمر إليه؛ فلأنه لم يعد إليه إلا بالاسم دون المعنى؛ فإنه ما زال منازعًا معارضًا مبغضا من أعدائه، وأن أكثر من بايعه شيعة من مضى من أعدائه، ومن يعتقد أنهم مضوا على أعدل الأمور، وأن غاية من يأتي بعدهم تتبع آثارهم، والاقتداء بسنتهم؛ فبقي على ما كان عليه من التقية، وخوف ثورات الفتنة بإظهار المخالفة والأمر بالعود إلى مذهبه. ولهذا قال ﷺ: «**والله لو ثنى لي الوساد، لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وأهل الزبور بزبورهم، وأهل القرآن بقرآنهم**».

قولكم: إنه حكم أعداءه ومكنهم من خلعة.

قلنا: إنه ما فعل ذلك اختيارًا؛ بل اضطرارًا على سبيل الإلجاء إليه؛ وذلك أن معاوية، وأصحابه لما تبين لهم استظهار علي -عليه السلام- عليهم، وايقنوا بالعطب، رفعوا المصاحف، وأظهروا الرضى بما فيها، وطلبوا التحكيم بحيلة وضعها معاوية، وعمرو بن العاص، ومكيدة لم تخف على علي -عليه السلام-؛ فتخاذل عنه أكثر الصحابة، وتقاعدوا عن متابعته في إبائه عن ذلك؛ لعلمه بالمكيدة، ومالوا إلى موافقة التحكيم مع الخصوم إما لفرارهم من شدة الزحف، ومللهم من طول المنازلة، وإما لدخول تلك الشبهة عليهم؛ لغلظة أفهامهم، وعدم إطلاعهم على المكيدة، ولم يزل يمتنع من ذلك ويحذرهم المكيدة إلى أن غلبوه على رأيه، ورأى أن الإجابة إلى ذلك أولى؛ واستظهار عدوه عليه استظهارًا يكون فيه هلاكه، وهلاك شيعته، فأجاب إلى التحكيم على أن يكون الحكم بكتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ، فآل الأمر

إلى ما آل. ومن قصد دفع الشر العظيم، بالتزام شر هو دونه في نظره؛ لا يكون مخطئًا، ولا عاصيًا.

وأما ما نقل عنه من الشعر: فقد نقل عنه أنه سُئل عن مراده به، فقال: «كتب إلي محمد بن أبي بكر: أن أكتب له كتابًا في القضاء ليعمل به؛ فكتبت له ذلك، وأنفذته إليه، فاعترضه معاوية فأخذه؛ فأشفقت أن يعمل بما فيه من الأحكام، ويوهم أصحابه أن ذلك من علمه؛ فتقوى الشبهة عليهم في متابعته. أما أن يكون ذلك اعترافاً منه بالخطأ في التحكيم فلا.

قولكم: إن من قتله في وقعه الجمل إن لم يكونوا مرتدين؛ فقد أخطأ في اعتقاد ارتدادهم، وإن كانوا مرتدين؛ أخطأ حيث لم يجعل ماهم فيئا.

قلنا: بل كانوا كفارا مرتدين، وحيث لم يجعل أمواهم فيئًا، إنما كان؛ لأن أحكام الكفار مما يختلف، ولا يلزم أنه إذا كان مال من ارتد، وهو معترف بالارتداد، ومصر عليه؛ كالمسلم إذا تهود، أو تنصر فيئًا؛ أن يكون مال من ارتد، وهو لا يعتقد ارتداده؛ بل هو متمسك بأحكام الإسلام، ويلتزم لها فيئًا.

وعلى هذا فإنما يكون مخطئا أن لو حكم بان المال ليس بفيء مع الاعتراف بالارتداد المستلزم لكون المال فيئًا، وأما في غيره فلا.

كيف وأنه مما يجب اعتقاده تصويبه فيما ذهب إليه لقوله ﷺ: «**اللهم أدر الحق مع علي كيف دار**».

قولكم: في الزبير، وقتل ابن جرموز له، إما أن يكون حرامًا، أو لا يكون حرامًا.

قلنا: لم يكن حرامًا؛ لأنه كان من مقاتلة علي -عليه السلام- وكل من قاتلة؛ فهو كافر مرتد.

قولكم: فلا معنى لاعتقاده، كون قاتله مستحقًا للنار.

قلنا: إنما يكون مخطئا أن لو اعتقد استحقاق ابن جرموز للنار بقتله للزبير، وليس كذلك؛ بل إنما اعتقد ذلك له بالنظر إلى عاقبته، وخاتمة أمره؛ وذلك لأن ابن جرموز خرج بعد ذلك على علي مع أهل النهر، وقتله هناك؛ فكان بذلك الخروج من أهل النار؛ لا بقتل الزبير.

قولكم: إنه في قضية أمهات الأولاد لابد وأن يكون مخطئًا: إما في الحالة الأولى، أو الأخيرة.

قلنا: يحتمل أنه كان موافقا لعمر في الظهار لا في نفس الأمر تقية، وخوفًا مما يلزمه من إظهار الخلاف معه من المضار، والمفاسد كما قررناه في الموافقة على البيعة وإذا كان ذلك محتملا؛ فيجب الحمل عليه؛ دفعًا لاحتمال الخطأ عنه، لقوله ﷺ: «**اللهم أدر الحق مع علي كيف دار**»[1].

وبضربه على صدره بيده حين بعثه إلى اليمن وقوله: «**اللهم أهد قلبه، وثبت لسانه**»[2]. ولقوله ﷺ: «**أنا مدينة العلم، وعلي بابها، فمن أراد المدينة؛ فليأت الباب**»[3].

وأما قصة علي في خطبته بنت أبي جهل بن هشام؛ فخبر موضوع غير مسلم الصحة.

والذي يدل على ضعفه أن عليًا لو فعل ذلك؛ لكان فعله مسوغًا له

---

(١) حديث صحيح: رواه الحاكم في المستدرك (٣/١٣٤)، والترمذي (٥/٦٣٣)، والبزار في مسنده (٣/٥٢)، وأبو يعلى (١/٤١٨).

(٢) صحيح: رواه ابن ماجه (٢/٧٧٤)، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (٣/٤٢) (٨١٨): هذا إسناد رجاله ثقات إلا أنه منقطع، أبو البختري اسمه سعيد بن فيروز لم يسمع من علي ولم يدركه قاله أبو حاتم، وله شاهد من حديث ابن عباس، ورواه عبد بن حميد (١/٦١)، والخطيب في تاريخه (١٢/٤٤٣).

(٣) ضعيف: رواه الحاكم في المستدرك (٣/١٣٧، ١٣٨)، والطبراني في الكبير (١١/ ٩٥)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/١١٤) وفيه عبد السلام بن صالح الهروي وهو ضعيف.

شرعًا. وما يكون فعله سائغًا شرعًا، لا يحسن أن ينسب إلى النبي ﷺ الإنكار على فاعله، مع ورود إباحته على لسانه.

وأما ما ذكرتموه من الإلزام الثاني في قصة الحسن، وخلعه لنفسه من الإمامة، وتسليمها لمعاوية؛ فغير لازم فإنه لو قدر أنه لم يكن إمامًا معصومًا، ولا له حق في الإمامة؛ فلا يشك عاقل أن أحدًا لا يترل عن ولايته، وعظيم مملكته مسلمًا في ذلك الأمر لعدوه، رغبة عنها عادة؛ بل العادة تقضي أن ذلك لا يكون إلا لدفع مفسدة تربى على مصلحة الولاية، فما ظنك بمن كان معصومًا، ومستحقًا للإمامة، وواجبًا عليه طلبها، للقيام بلوازمها.

وعلى هذا فتروله عن الإمامة، وتسليمها إلى معاوية مع فسقه، إنما كان لما ظهر له من تخاذل أصحابه، وميلهم إلى أموال معاوية، ودنياه، وأن الأمر لا يتم له، وأن الإصرار على طلب الحق مما يفضي إلى ضرر يحل به، وبشيعته يزيد على مصلحة الإمامة.

وأما إظهار البيعة منه لمعاوية، وموالاته، وأخذ عطاياه؛ فجوابه ما سبق في قصة علي -عليه السلام-.

وأما عذل بعض أصحابه له على ذلك، وتسميتهم له خاذل المؤمنين؛ فإنما كان لاغترارهم بما رأوه من كثرة عدد أصحابه، وبموافقتهم له في مراده، وأن الأمر لو استمر على الإمامة، لدام، ولم يقفوا على ما وقف عليه، ولم ينتهوا لما يفضى عاقبة الأمر إليه؛ لغلظ أفهامهم، وقلة معرفتهم.

وما ذكرتموه من الإلزام الثالث في قصة الحسين عليه السلام، فغير لازم أيضًا؛ فإنه إنما تحرك إلى الكوفة بعد أن ظهر له من أهل الكوفة الرغبة فيه، والميل إليه، بما أخذه عليهم من العهود، والمواثيق بعد كثرة مكاتبات رؤسائهم له، والأعيان منهم ومن تبعهم من السواد الأعظم، وذلك مع اجتمع له من الأعوان، والأنصار المعتمد عليهم. ومتى غلب على ظن الإمام الوصول إلى

حقه، والقيام بما أوجبه الله عليه من النظر في أحوال المسلمين؛ وجب عليه السعي في طلبه.

وأما عذل من خذله: كابن عباس، وابن عمر، وغيرهما؛ فإنما كان لأنه لم يظهر لهم ما ظهر له من قرائن الأحوال، ومكاتبات أهل الكوفة بالمعاضدة والمناصرة.

وأما قولكم: إنه ألقي نفسه، وشيعته في التهلكة، حيث أنه لم يترل على أمان عبيد الله بن زياد؛ ليس كذلك؛ فإنه كيف يُظن به ذلك، وقد قال لعمر ابن سعد لما أقبل عليه في عسكره، ورأى إمارات الضعف: «اختاروا مني: إما الرجوع إلى المكان الذي أقبلت منه، أو أن أضع يدي في يد يزيد ليرى في رأيه، وإما أن تسيروا بي إلى ثغر من ثغور المسلمين؛ فأكون رجلا من أهله لي مالهم، وعلي ما عليهم» وإن عمر بن سعد كتب بذلك إلى عبيد الله بن زياد؛ فأتاه، وأمره بالمناجزة له، فلما آل الأمر إلى ما آل من ضعف الحسين، وشيعته وإحاطة الأعداء بهم، امتنع من الترول على أمان عبيد الله بن زياد؛ لأنه ظهر له من قرائن أحواله، وبما تقدم منه من عدم إجابته للأمان قبل انتهاء الأمر إلى ما انتهى إليه أمر الحسين من شدة الضعف، وظهور الظفر به، أن قصده من ذلك أن يجمع له بين الذل بالترول على حكمه، وقتله، وأن نزوله على حكمه، مما لا يعصمه من القتل بعد ذلك فاختار التزام القتل دفعًا للجمع بينه، وبين الترول على حكم عبيد الله بن زياد.

وأما الإلزام الرابع: فغير لازم أيضًا، فإن اختفاء القائم المهدي -عليه السلام- إنما هو للمخافة من أعدائه على نفسه.

قولكم: فهذا وإن أوجب الاستتار عن الأعداء فغير موجب للأستار عن شيعته.

قلنا: لا نسلم أنه مستور عن شيعته الذين لا يخشى من جهتهم شيئًا وما المانع من ظهوره لهم، دون غيرهم، وإنما لم يظهر لمن لم يخش منه، إشاعة خبره، وتحدثه عنه بما يؤدي إلى مخافته.

قولكم: فلا فائدة في إبقائه.

قلنا: الفائدة في إبقائه رجاء ظهوره عند زوال المخافة.

قولكم: ليس ذلك أولى من عدمه، وإيجاده عند زوال المخافة. لا نسلم ذلك والفرق بينهما، أنه إذا غيب شخصه، للمخافة منهم، كان ما يفوتهم من المصالح لازما لهم من إخافتهم له، وإلجائهم له إلى الاستتار؛ فتكون العهدة في ذلك لازمة لهم، والحجة مركبة عليهم، وإذا أعدمه الله -تعالى- كان ما يفوتهم من المصالح لازما من فعل الله -تعالى- ومنسوبًا إليه؛ فلا تكون العهدة في ذلك لازمة لهم؛ بل لله -تعالى- وهو يتعالى، ويتقدس عن فعل القبيح.

قولكم في الإلزام الخامس: أنه لو كان الإمام معصومًا؛ لكان أفضل من النبي؛ فهو مبني على أن الأنبياء غير معصومين، وهو ممنوع، على ما سلف وبتقدير أن لا يكون النبي معصومًا، والعياذ بالله؛ فلا يلزم أن يكون أفضل من النبي؛ لأن النبي بتقدير أن يعصي، قد يعرف ذنبه، والمعاتبة عليه من الوحي؛ فيتوب عنه، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، بخلاف الإمام فإنه لا يقدر على ذلك؛ إذ هو غير موحى إليه.

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الإمام غير معصوم؛ لكنه معارض بما يدل على عصمته.

وبيانه من عشرة أوجه:-

الأول: هو أن الاحتياج إلى الإمام، إنما كان لكون الأمة أبعد عن فعل الخطأ، وأقرب إلى فعل الواجب، فلو كان الإمام ممن يجوز عليه الخطأ؛ لكان أيضًا محتاجًا إلى إمام آخر حسب افتقار الأمة إليه، ويلزم من ذلك التسلسل؛

وهو محال، أو الانتهاء إلى إمام لا يتصور عليه الخطأ؛ وهو المطلوب.

الثاني: أنه يجب متابعته بدليل اللغة، والإجماع.

أما اللغة: فهو أن الإمام في اللغة عبارة عن شخص يؤتم به؛ أي يقتدي به، كما أن اسم الرداء: لما يرتدي به، واللحاف: لما يلتحف به.

وأما الإجماع: فلأنه لا خلاف في أنه يجب على كل واحد من الناس قبول حكم الإمام، واتباعه في جميع سياساته، ووجوب اتباع قوله، في ذلك إنما أن يكون لمجرد قوله، او لدليل دل على ذلك، أو لا لقوله، ولا لدليل دل عليه.

لا جائز أن يقال أنه لا لقوله ولا لدليل دل عليه، وإلا كان وجوب الاتباع لقوله لا مستند له وهو محال.

ولا جائز أن يقال باستناده، إلى دليل الإجماع على وجوب الإتباع، فإن لم يظهر ثم دليل، فلم يبق إلا أن يكون وجوب اتباع قوله لمجرد قوله، وإذا كان كذلك، فلو جاز عليه الخطأ فبتقدير إقدامه على الخطأ، إما أن يقال بوجوب اتباعه، والأمر من الله -تعالى- بالاقتداء به، أو لا يقال ذلك.

فإن كان الأول: فيلزم أن ا لله تعالى - أمرنا بالخطأ وهو محال.

وإن كان الثاني: فقد خرج الإمام في تلك الحالة عن كونه إمامًا، ولزم منه خلو ذلك الزمان عن الإمام؛ وهو محال.

الثالث: أنا قد علمنا بالتواتر علمًا ضروريًا، بعثة النبي ﷺ، وتكليف الناس في كل عصر باتباع ما جاء به، من الشريعة، وإنما يتصور تكليف من بعده بشريعته، بتقدير نقلها إليهم، وإلا كان تكليفهم بما لا يعرفونه؛ وهو محال.

وإذا لم يكن بد من نقلها؛ فذلك الناقل: إما أن يكون معصومًا، أو لا يكون معصومًا:

لا جائز أن يكون غير معصوم: وإلا لما حصل العلم بقوله فيما ينقله.

وإن كان معصومًا: فالمعصوم عند القائلين بعصمة غير الأنبياء، إما الإمام أو الأمة، فيما أجمعوا عليه، أو أهل التواتر فيما نقلوه لا غير، والقول بمعصوم خارج عن هذه الثلاثة، قول لا قائل به.

وعند ذلك: فلا جائز أن يكون مستند علم من بعد النبي بشريعة انعقاد الإجماع من الأمة عليه، فإن عصمة الأمة عن الخطأ، إنما تعرف بالنصوص الواردة على لسان الرسول من الكتاب، أو السنة، وكل نص يدل على كون الإجماع حجة؛ فلابد من معرفة كونه منقولا عن الرسول، وأنه لا ناسخ له، ولا معارض؛ وذلك أيضًا يتوقف على صدق الناقل له، وصدقه إما أن يكون معلومًا، بالإجماع، أو بغيره.

فإن كان بالإجماع: لزم الدور، من حيث أنا لا نعرف صدق الخبر الدال على عصمة أهل الإجماع إلا بالإجماع، وعصمة أهل الإجماع، لا تعرف إلا بعد معرفة صدق ذلك الخبر.

وإن كان بغير الإجماع: فإما بالتواتر، أو بغيره، لا جائز أن يكون بالتواتر: فإن غاية التواتر، معرفة كون ذلك الخبر منقولا عن النبي ﷺ وليس فيه ما يدل على انه ليس بمنسوخ، ولا معارض.

وعلى هذا، فلا يكون مفيدًا لكون الإجماع حجة، فلم يبق إلا القسم الثالث، وهو الإمام؛ وذلك هو المطلوب.

الرابع: أنه لو لم يكن الإمام معصوماً، فبتقدير وقوعه في المعصية إما أن يجب الإنكار عليه، أو لا يجب فإن وجب الإنكار عليه لزم الدور من جهة توقف إنزجار الأمام على زجر الرعية له ويتوقف زجر الرعيه على زجر الأمام لهم وهو ممتنع.

وإن لم يجب الإنكار عليه: فهو ممتنع لما فيه من مخالفة قوله ﷺ **«من رأى منكم منكرًا فلينكره»**... الحديث.

الخامس: هو أن الأمة قد اختلفت في أحكام ليست في كتاب الله تعالى ولا السنة المتواترة، والإجماع غير مساعد عليها لوقوع الخلاف فيها، وما عدا ذلك من القياس، وأخبار الآحاد، فمن باب الترجيح بالظن، وذلك لا يصلح لإفادة الشريعة لقوله -تعالى-: ﴿ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ [النجم: ٢٨]؛ فلابد من معصوم يعرف الحق من الباطل؛ وذلك هو الإمام.

السادس: هو أن القرآن إنما أنزل ليعلم ويعمل به.

قال المتقدمون من الروافض: والقرآن قد دخله التغيير، والتحريف، ويدل على ذلك اختلاف المصاحف، واختلاف الصحابة في الفاتحة، والمعوذتين، وآية الرجم، ودعاء القنوت، هل ذلك من القرآن أم لا؟ وكاختلاف الناس في البسملة، هل هي آية من أول كل سورة، أم لا، ووجود ما فيه من اللحن، والتناقض، والاختلاف إلى غير ذلك من الأمور التي حققناها في النبوات، وذلك كله يدل على دخول التحريف والتبديل فيه.

وعلى هذا: فالعمل بما منه من القرآن، وما ليس منه، إنما يعرف بمعرفة معصوم؛ وذلك هو الإمام.

وأما المتأخرون من الروافض: فإنهم وإن سلموا امتناع تطرق التحريف والتبديل إلى القرآن غير أنهم زعموا، أنه مشتمل على ألفاظ مشتركة، مجملة، لا يعرف مدلولها من نفسها، وآيات متعارض، وآيات متشابهة؛ ولذلك وقع الاختلاف فيها، بين المفسرين، ولا سبيل إلى معرفة الحق منها، بقول غير المعصوم؛ إذ ليس قول أحد غير المعصومين، أولى من الآخر؛ فلابد أن يكون المعرف لذلك معصومًا؛ وهو الإمام.

السابع: هو أن الأمام لابد أن يكن منصوصا عليه من الله تعالى على لسان رسوله كما سبق بيانه والباري- تعالى- عالم بعواقب الأشياء حكيم فلا يجوز عليه توليه من يعلم فساده فلابد وأن يكون معصوما.

الثامن: هو أن معرفة الله -تعالى- واجبة على ما سبق، وعند ذلك فإما أن يكون العقل مستقلا بالمعرفة، أو غير مستقل.

فإن كان الأول: فهو محال لوجهين:-

الأول: هو أنا قد شاهدنا العقول، مفضية إلى المذاهب المتناقضة، ولو كان العقل مستقلا بالإيصال إلى معرفة الحق؛ لما كان كذلك.

الثاني: أنه يلزم منه تفويض أمر كل واحد إلى عقله، وأن لا ينكر عاقل على عاقل، وأن لا يُحتاج مع ذلك، إلى نبي، ولا إمام؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فإما أن يقال بالافتقار إلى المعلم، أو لا يقال بالافتقار إلى المعلم فإن قيل إنه لا يفتقر إلى المعلم: فهو تعليم بأنه لا حاجة إلى المعلم:؛ وهو تناقض.

وإن قيل بالافتقار إلى المعلم: فإما أن يقال بعصمته، أو لا يقال بعصمته، فإن لم يقل بعصمته: فلا تحصل المعرفة بتعليمه، لجواز خطئه.

وإن قيل بعصمته: فهو المطلوب، وهذه شبهة الملاحدة من غلاة الشيعة.

التاسع: قوله تعالى إبراهيم: ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤].

ووجه الاحتجاج بالآية: أنه نفى أن ينال عهد الإمامة الظالمين، ومن ليس بمعصوم، ومن جاز عليه الذنب، وبتقدير صدور الذنب عنه يكون ظالمًا لقوله تعالى: ﴿ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ ﴾ [فاطر: ٣٢]؛ فلا ينال عهد الإمامة، ولابد من الإمام لما تقدم؛ فلابد وان يكون معصومًا.

العاشر: قوله -تعالى: ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩] أمر بطاعة أولي الأمر، وكل ذلك من أمر الله -تعالى- بطاعته؛ فلابد وأن يكون معصومًا، وإلا كان الباري -تعالى- قد أمر بطاعته فيما هو مخطئ فيه؛ وذلك محال.

والجواب:

أما منع تصور الإجماع، وكونه حجة؛ فجوابه ما سبق في قاعدة النظر.

قولهم: إنما يكون الإجماع منعقدًا على إمامة أبي بكر، أن لو بينتم دخول علي فيه؛ وهو غير مسلم.

قلنا: لا نزاع في وقوع الموافقة منه للجماعة؛ لمبايعته لأبي بكر.

قولهم: إن ذلك لم يكن عن اعتقاد.

قلنا: الاعتقادات والقصود من الأمور الباطنة التي لا سبيل إلى الإطلاع عليها، لذواها، وأنفسها، وإنما تعرف بدلائلها، والإقدام على عقد البيعة صالح للدلالة عليها؛ فكان ذلك دليلا، ويلزم من وجود الدليل، وجود المدلول، اللهم إلا أن يوجد له معارض، والأصل عدمه، فمن ادعاه يحتاج إلى بيانه، واحتمال وجود المعارض إذا لم يكن ظاهرًا، لا يمنع من التمسك بالدليل المتحقق، وإلا لما ساغ التمسك بشيء من الدلائل اللفظية على مدلول أصلا، لا في كتاب الله، ولا سنة رسوله. ولا مخاطبات أهل العرف؛ فإنه ما من لفظ إلا ويجوز أن لا يكون المتكلم به معتقدًا لما هو دليل عليه في وضع اللغة؛ لقيام معارض له، وذلك مما يجر إلى إبطال الشرائع واللغات، وأن يكون الله -تعالى- ورسوله أمرا بشيء في الظاهر، أو نهيا، أو أخبرا عن شيء، وهما لا يريدانه؛ وهو محال.

كيف وأن ذلك مما يجر أيضًا إلى امتناع الاحتجاج بالإجماع، الذي وافقوا على كونه حجة، وهو ما كان الإمام المعصوم داخلا فيه؛ لجواز أن يكون ما أطلقوه من الألفاظ، وأتوا به من الدليل غير مراد المدلول؛ لاحتمال وجود المعارض؛ وذلك كله محال. وعدم صدور البيعة منه قبل ذلك، لا يدل على كونه غير راض، بالبيعة حالة صدور البيعة.

وعلى هذا: فالقول بأن البيعة منه، إنما كانت تقية، ودفعًا للمخافة عنه،

فرع كونه كارهًا للبيعة وغير راض بها وهو غير مسلم وكل ما يودونه من ألفاظه الدالة على الكراهة لإمامة أبي بكر، وإنما عقد البيعة معه تقية، ومخافة، فهو من التخرصات، والأكاذيب التي لا ثبت لها عند أهل الحديث، والرواة الثقات.

قولهم: ما ذكرتموه في إبطال عصمة الأئمة فرع عدم عصمتهم، لا نسلم ذلك، وما ذكروه في تقريره، فيلزم منه صرف الدلائل عن مدلولاتها، لمجرد احتمال المعارض لها؛ وذلك باطل بما سبق تقريره.

كيف وأن ما ذكروه لازم لهم أيضًا؛ وذلك لأن كل من اعتقد كونه معصومًا، فالعلم بعصمته، ليس من الضروريات، وإلا لما شاع الخلاف فيه، من أكثر العقلاء.

ولأن القضية الضرورية، ما يصدق العقل بها، من غير توقف على شيء غير تصور مفرداتها، ومن تصور شخصًا ما، وتصور معنى العصمة، لا يجد من نفسه التصديق بكونه معصومًا، إلا بدليل يدل عليه، وإلا كان كل شخص يتصوره، مع تصور العصمة في الجملة، يكون معصومًا؛ وهو محال.

فإذًا اعتقاد كون شخص من الأشخاص معصومًا؛ لابد له من دليل، وكل دليل يدل على عصمته؛ فدلالته موقوفة على كونه، معصومًا في نفس الأمر، فإنه بتقدير أن لا يكون معصومًا في نفس الأمر؛ فيجب صرف دلالة الدليل على العصمة، إلى ما يليق بعدم العصمة.

فإذًا قد توقفت دلالة الدليل على عصمته، على وجود عصمته، ووجود العصمة، متوقف على دلالة الدليل على العصمة؛ وهو دور ممتنع.

وكل ما يقال في الجواب ههنا، هو الجواب فيما نحن فيه، ويدل على ما ذكرناه من الإلزامات.

قولهم: في الإلزام الأول، لا نسلم أن عليًا لم ينكر.

قلنا: الأصل عدم النكير، فمن ادعاه احتاج إلى بيانه.

قولهم: إنه صرح بالنكير لا نُسلم، وكل ما يذكرونه في الدلالة على ذلك قبل ولايته، وبعد ولايته، فهو من التخرصات، والأكاذيب التي لم تنقل على ألسنة الرواة الثقات؛ فلا اعتماد عليها.

ثم إنه لا يخلو: إما أن يكون ما نقلوه عنه -عليه السلام- من إظهار الإنكار صحيحا، أو لا يكون صحيحا.

فإن لم يكن صحيحًا: فهو المطلوب، وإن كان صحيحًا: فلا يخلو: إما أن يكون محقًا فيه، أو مُبطلا.

فإن كان محقًا فيه: فقد أخطأ في المبايعة. وإن كان مبطلا فيه: فقد أخطأ في الإنكار؛ وعلى كلا التقديرين لا يكون معصومًا من الخطأ.

فلئن قالوا: إنما بايع تقية.

قلنا: لو كان كذلك؛ لما أنكر أيضًا تقية، فإنه لا فرق في المخافة بين أن لا يبايع، وبين أن يبايع مع تصريحه بالإنكار، والمخالفة.

كيف وأن دلالة ما ذكروه على النكير، متوقفة على إبطال إمامة أبي بكر؛ فإنه لو كان إماما حقًا؛ لما أنكر على ذلك؛ لأنه يخرج به عن كونه معصومًا، فإذا حمل ما وجد منه من الدلائل، على حقيقة - الإنكار، مُتوقف على إبطال إمامة أبي بكر، وإبطال إمامته، متوقف على دلالة ما وجد من علي على حقيقة الإنكار؛ وهو دوْر على ما ذكروه في دليل إبطال العصمة فإن أبطلوه ههنا بما ذكرناه؛ فقد اعترفوا ببطلان ما ذكروه، على دليل إبطال العصمة، مع أنه من أكبر عمدهم في إثبات العصمة.

قولهم: إنما بايع ظاهرًا للتقية؛ فقد سبق إبطالها في أول الجواب.

قولهم: إنما كان يدخل في آرائهم لقصد إرشادهم عما شذ عنهم.

قلنا: إلا أن أصل تصرفهم في الأمور السياسية، وما يتعلق التصرف فيه بالإمام، غير مسوغ لهم شرعًا، عند الخصوم، وقد كان يدخل معهم في آراء السياسة المتعلقة بالإمام، والإرشاد إلى فعل ما لا يسوغ شرعًا؛ غير جائز.

قولهم: إنه كان يقتدى بهم في الصلاة، غير ناو للاقتداء بهم، فهو خلاف ما يدل عليه الاقتداء ظاهرًا، ومجرد احتمال التقصير؛ لا يقدح في الدلالة الظاهرة؛ لما سبق. كيف وأن اقتداء المنفرد بصلاته، ومتابعته لأفعال غيره، إذا لم يكن مؤتمًا به مبطل للصلاة بإجماع المسلمين فلو صدر منه؛ لما كان معصومًا.

قولهم: إنما كان يأخذ عطيتهم؛ لأن ذلك كان حقاله.

قولهم: إنما يكون حقا أن لو كان سبب اكتسابه مسوغا في الشرع، وغير علي من الأئمة الثلاثة غاصب عند الخصوم، وتصرف الغاصب، غير مسوغ في الشرع؛ فلا يترتب عليه حق شرعي.

قولهم: لا نسلم أنه استباح ووطئ سبيهم.

قلنا: دليله الحنفية.

قولهم: إنه أعتقها، وتزوجها.

قلنا: بعتقه لها دليل اعتقاده سابقه الملك له عليها، ومن لوازم ذلك، اعتقاد حل وطئها.

قولهم: إنما زوج ابنته من عمر، تقية، ومخافة؛ لا نسلم ذلك. ولابد لهم في ذلك من دليل، وكل ما يذكرونه فيه، فمما انفردوا بنقله عن الثقات المعتبرين؛ فلا يقبل.

كيف وأن عمر عند الخصوم كان في اعتقاد علي -عليه السلام- كافرًا مرتدًا، والتزويج من الكافر غير جائز للتقية؛ فإنه لو زوج ابنته من يهودي، أو نصراني للتقية؛ فإنه لا يجوز بموافقة منهم، ولا يخفى أن حال المرتد، من حيث

أنه لا يُقر شرعًا على ردته، أسوأ حالا من الكتابي، من حيث أنه يجوز إقراره على دينه، فإذا لم يجز ذلك في الكتابي؛ ففي المرتد أولى.

وأما تولية العباس للتزويج، فإنما كان لما قد جرت به العادة، من أن الآباء لا يباشرون تزويج بناتهم، وليس في ذلك، ما يدل على أنه كان مخافة.

قولهم: الحامل له على الدخول في الشورى ظاهرًا، ما كان حاملا له على البيعة؛ فهو باطل بما سبق أيضًا.

قولهم: وبتقدير أن يكون راضيًا بالدخول في الشورى، إنما كان لظنه الوصول بذلك إلى حقه.

قلنا: غلبة الظن تستدعي ترجيح أحد الجائزين المتقابلين على الآخر؛ وذلك يستدعي ظهور الدليل الراجح، وهو غير متحقق في حالة الشورى؛ لترجيحه -عليه السلام- للإمامة؛ بل ربما كان بالعكس؛ لأن تعيينه دون الخمسة الباقين، إنما يكون بتعيين الصحابة له، والصحابة عند الخصوم قد كانوا أعداء لعلي، وتعيينه للإمامة من عدوه بعيد، ومع ذلك فلا ظن.

قولهم: إنه إنما فعل ذلك؛ لتمكنه من الاحتجاج عليهم بالأخبار الدالة عن التنصيص عليه.

قلنا: فذلك يستدعي وجود النص عليه؛ وهو غير مسلم على ما سبق.

وبتقدير أن يكون منصوصًا عليه؛ فإنكارهم للنص عليه قبل دخوله في الشورى، لا يزيد على إنكارهم له بعد خوله في الشورى؛ بل ربما كان إنكارهم للنص عليه بعد رضاه بالدخول في الشورى أزيد منه قبله؛ فإنه قد يقال له: لو كنت منصوصًا عليك؛ لما رضيت بالدخول في الشورى، لاعتقاد بطلانها؛ والباطل لا يرضى به المعصوم.

قولهم: إنما لم يعلم الناس بمذهبه، ولم يظهره لهم، قبل عود الأمر إليه

وبعده؛ تقية وخوفًا من وحشة المخالفة.

قلنا: ليس كذلك، فإن الصحابة ﷺ مازالوا في الوقائع مختلفين في الأحكام، ويخالف بعضهم بعضًا، كما في مسألة الجد مع الإخوة والأخوات، ومسألة العول، وقوله: أنت علي حرام، إلى غير ذلك من المسائل الفقهية، و لم ينقل إفضاء ذلك إلى وحشة، ولا فتنة.

وعلى هذا فلو ظهر ما اختص به من المسائل الفقهية قبل عود الأمر إليه، وبعد عود الأمر إليه؛ لم يكن ذلك مما يتوقع معه المخافة، فإنه ما كان يتقاصر في ذلك عن آحاد المجتهدين، و لم يمتنع أحد من المجتهدين من إظهار مذهبه خوفًا؛ فعلي أولى بذلك.

قولهم: إنه -عليه السلام- ما حكم أعداءه اختيارًا؛ بل اضطرارًا على ما قرره.

قلنا: أصحابه وإن كانوا ألجئوه إلى التحكيم؛ لكن لا إلى تحكيم الرجال؛ بل إلى تحكيم كتاب الله، وسنة رسوله؛ ولهذا فإنه لما حكم عمرو بن العاص، وأبا موسى الأشعري؛ كانت حجة الخوارج عليه: «إنك حكمت في دين الله الرجال».

وإن سلمنا أنه كان مُلجأ إلى تحكيم الرجال من أصحابه؛ ولكن لا نسلم أنه كان مُلجأ إلى تحكيم أعدائه، وقوم معينين: كعمرو بن العاص، ونحوه، وكل ما يقال ف يإلجائه إلى تحكيم عمرو بن العاص، وأبي موسى الأشعري بعينهما؛ فهو من باب الكذب، والتخرص الذي لا سبيل إلى إثباته بنقل من نقل الثقات، ويدل على ما ذكرناه الشعر المنقول عنه فإنه يدل على أنه أخطأ في التحكيم.

قولهم: إنما أراد به ما نقلوه عنه، من كتاب محمد بن أبي بكر، واعتراض معاوية له؛ ليس كذلك؛ فإنه ذكره عُقيب التحكيم، وخروج الخوارج عليه

بسببه؛ وذلك يوجب القطع بأنه إنما أراد به التحكيم الذي بسببه انفتق عليه الخرق من الخوارج، وانفلج عليه الحكم، وفسد به حاله، واستظهر به أعداؤه، إلى حالة مماته ولهذا قالك «لقد عثرت عثرة لا أنجبر».

واعتراض معاوية لكتاب محمد بن أبي بكر لم يكن من العثرات المؤثرة، ولا من الأمور الموجبة، لاختلال حال علي، بخلاف التحكيم، على ما لا يخفي؛ وذلك يوجب القطع بضعف ما نقوله، وكذب ما أوردوه.

قولهم: إنما لم يجعل مال قتلى وقعة الجمل فيئًا؛ لأنهم كانوا يعتقدون أنهم مسلمون، وانهم كانوا ملتزمين لأحكام الإسلام، ومن هو بهذه المثابة فمن مذهبه -عليه السلام- أن ماله لا يكون فيئًا.

قلنا: فيلزمهم أن يكون مخطئًا في اعتقاده أن مال المرتدين من بني حنيفة فيئًا؛ لأنهم كانوا بهذه المثابة، وعلى هذه الصفات، ويدل على اعتقاده ذلك، أنه اشترى الحنفية من السابين لها.

وعند ذلك فلا يخلو إما أنه كان معتقدًا لصحة الشراء، أو غير معتقد له.

لا جائز أن يقال: إنه لم يكن معتقدًا لصحة الشراء لوجهين.

الأول: أنهم قد نقلوا أنه أعتقها، والعتق يستدعي سابقة الملك ولا ملك، ولا سبب له غير الشراء،

الثاني: إنه لو لم يكن الشراء صحيحًا في معتقده؛ لما جاز له تسليم الثمن إلى البائع؛ لأن تصرفه فيه يكون حرامًا، والتمكين من فعل الحرام حرام، ويلزم من ذلك خروجه عن كونه معصومًا.

وإن كان معتقدًا لصحة الشراء: فيلزمه اعتقاد كونها فيئًا، وما ذكروه من الخبر، فمن أخبار الآحاد، التي لا توجب القطع بنفي الخطأ عنه.

قولهم: إن قتل الزبير، لم يكن حرامًا.

قلنا فلا معنى لبشارة قاتله بالنار.

وقولهم: إنما بشره بالنار نظرًا إلا عاقبة أمره، وما جرى له من مقاتلة علي ليس كذلك، فإنا نعلم علماً ضروريا، أن النبي ﷺ ذكر ذلك الخبر في حق الزبير في معرض التعظيم له، والتفخيم من أمره، وهو المتبادر من لفظه عند إطلاقه.

وحمل كلام النبي ﷺ على تبشير قاتل ابن صفية بالنار؛ لكونه يقاتل عليًا ففي غاية البعد، والإلغاز من القول، وكلام النبي المشروع يتره عنه.

ولو جاز مثل ذلك في كلامه -عليه السلام- لما بقي لنا بما يخاطبنا به من الألفاظ وثوق، فيما أمرنا به، ونهينا عنه، وفي جميع أحكام التكاليف؛ احتمال أن يريد به، ما لم يظهر لنا من كلامه. ويظهر بذلك كلام الملاحدة، في إبطال الشرائع بناء على قولهم: إن كلام الله تعالى، والرسول له ظاهر، وباطن، وان المراد به الباطن، دون الظاهر؛ وهو محال.

قولهم: في قضية أمهات الأولاد: عن عليًا إنما وافق عمر، تقية، وخوفًا؛ ليس كذلك بدليل أمرين:-

الأول: أنه قال: «اتفق رأيي، ورأي عمر على امتناع بيع أمهات الأولاد» ولو كان كما ذكروه ما قال: «اتفق رأي»؛ لأن لم يكن ذلك رأيا له؛ فيكون كاذبًا؛ بل كان ينبغي أن يقول: اتفق قولي، وقول عمر، أو رأي عمر.

الثاني: أنه قال: «والآن فقد رأيت بيعهن» وذلك يدل على حدوث رأيه في بيعهن وإلا لقال: ورأيي بيعهن.

وما ذكروه من الأخبار، فأخبار آحاد، لا توجب القطع بعصمته.

قولهم: إن خطبة علي لبنت أبي جهل لم تثبت، ولم تصح.

قلنا: الحديث، مشهور، ولم يوجد له نكير ممن يوثق به؛ فكان حجة.

قولهم: إنه لو فعل علي ذلك؛ لما ساغ من النبي إنكاره عليه؛ لكونه فعلا مباحا.

قلنا: الاحتجاج إنما هو بقول النبي ﷺ: « **إن عليا قد آذاني** » ولا شك أن إيذاء النبي محرم.

وعند ذلك: فإما أن يكون إيذاؤه بما عطفه على قوله: «وخطب بنت أبي جهل»، أو بغيره.

فإن كان الأول: فالخطبة لا تكون مباحة؛ بل محرمة.

وإن كان بغيره: فلم يكن منكرًا للخطبة حتى يلزم ما قيل.

قولهم: خلع الحسن -عليه السلام- نفسه عن الإمامة، إنما كان؛ لأنه ظن هلاك نفسه، وشيعته، بتقدير البقاء على الإمامة؛ فكان مُلجأ إلى ذلك غير مختار.

قلنا: نحن نعلم علمًا ضروريًا، أن خوف الحسن على نفسه، وشيعته، بتقدير بقائه على الإمامة، لم يكن منتهيًا إلى خوف الحسين، من خروجه إلى الكوفة.

ولهذا فإن أكثر أصحاب الحسن، وشيعته كانوا يلومونه على خلع نفسه من الإمامة، حتى أنهم سموه مذل المؤمنين، على ما سبق.

وأكثر أصحاب الحسين وشيعته، كانوا يلومونه على الخروج، إلى الكوفة: كابن عباس، وابن عمر، وغيرهما من سادات الصحابة، ولولا أن الخوف اللازم من خروج الحسين إلى الكوفة أتم من الخوف اللازم من، بقاء الحسن على الإمامة؛ لما كان كذلك.

وعند هذا فإما أن يكون ما انتهى إليه خوف الحسن، مجوزًا لخلع نفسه، وترك ما وجب عليه، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول؛ لزم أن يكون الحسين، قد أوقع نفسه في التهلكة مع غلبة الظن بوقوعها؛ فإنا بينا أن خوف الخروج إلى الكوفة، أتم من خوف بقاء الحسن على الإمامة، وإلقاء النفس في التهلكة، مع ظن وقوعها حرام؛ فلا

يكون الحسين معصومًا.

وإن كان خوف الحسن لم ينته إلى حد يُجوز معه خلع نفسه من الإمامة، فخلعه لنفسه عنها مع وجوب طلبه لها بكونه معصومًا، يخرجه عن كونه معصومًا، وكيف ما دار الكلام فلابد من تخطئه أحدهما.

ثم لو كان خلعه لنفسه عن الإمامة تقية، وخوفًا؛ فما الوجه في الاقتداء بهم، وأخذ عطائهم.

قولهم: الكلام فيه ما سبق في قصة علي -عليه السلام-.

قلنا: والكلام أيضًا في إبطال ما ذكروه؛ فكما تقدم.

قولهم: إنما لم يترل الحسين على أمان عبيد الله بن زياد؛ لأنه ظهر له أنه لابد له من قتله، وقتل شيعته؛ فامتنع عن الترول عليه؛ دفعًا للجمع، بين القتل، وذلك الترول على أمانه.

قلنا: وبتقدير أن يغلب على ظنه أنه لابد من قتله بعد الترول على الأمان، غير أن غلبة الظن بذلك، بتقدير عدم الأمان على الترول، يكون أعظم ضرورة، ومهما اجتمع طريقان؛ فلابد من سلوك أحدهما، والظن بالهلاك في أحدهما أغلب، من ظن الهلاك في الثاني؛ فإنه يجب سلوك أقرب الطريقين إلى السلامة.

عند ذلك فسلوكه لأقربهما هلاك، يكون به تاركًا للواجب، ويخرج بذلك عن كونه معصومًا.

قولهم: إن القائم المهدي إنما اختفى للخوف من أعدائه، مع ظهورهم واستيلائهم.

قلنا: فكان الواجب أن لا يختفي من شيعته.

قولهم: غير ممتنع أن يكون ظاهرًا لبعض شيعته الذين لا يخشى من جهتهم إشاعة خبره.

قلنا: لا يخفى أن الأحوال تختلف باختلاف الأماكن والأوقات، ونحن نعلم بالضرورة، أن أولياءه قد يستظهرون في بعض الأوقات، وفي بعض الأماكن على أعدائه، وتكون الغلبة لهم عليهم، فلو كان ممن يظهر لبعض شيعته عند أمنه من الخوف؛ لظهر عند ظهور شيعته واستيلائهم على أعدائه، في بعض الأماكن، ولأوقات وقد اتفق ذلك كثيرًا في كثير من الأزمان، وكثير من الأماكن، ولم يتفق ظهوره لهم أصلا.

وبهذا يبطل قولهم: إنه إنما لم يظهر مطلقًا، خوفًا من توقع الإشاعة، فإنه لا ضرر عليه في الظهور في محل استيلاء شيعته على أعدائه، وإن شعر به أعداؤه؛ فكان من الواجب ظهوره بينهم. ثم يلزم من ذلك عدم الفائدة في إبقائه.

قولهم: فائدة بقائه توقع ظهوره عند زوال المخافة.

قلنا: ليس ذلك أولى من عدمه، ووجوده عند زوال المخافة.

قولهم: عهدة ما يفوت من المصالح عليهم باختفاء شخصه، خوفً منهم تكون عائدة عليهم، بخلاف ما إذا أعدمه الله تعالى.

قلنا: وإذا كان عدمه لبطلان فائدة وجوده، وبطلان فائدة وجوده، مستند إلى الخوف منهم، فالعهدة أيضًا فيما يفوت عليهم من المصالح حالة عدمه، تكون راجعة عليهم.

قولهم: في الإلزام الخامس عن الأنبياء معصومون؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

قولهم: وإن قدر أن النبي ليس بمعصوم؛ لا يلزم أن يكون الإمام أفضل منه.

قلنا: دليله ما ذكرناه.

قولهم: إن النبي يعرف نبه بالوحي فيتوب بخلاف الإمام.

قلنا: هذا إنما يلزم أن لو لزم الوحي بذلك؛ وهو غير مسلم. وبتقدير التسليم، فقد يتوب عن ذلك، وقد لا يتوب، وبتقدير لزوم التوبة إذا كان

الذنب بترك واجب، فغايته انتفاء الإثم، ولكن لا يلزم منه الثواب عليه، بخلاف من أتى به، ولم يتركه؛ فإنه مثاب عليه، ولا معنى للأفضل، إلا أن ثوابه أكثر.

فلئن قالوا: إذا تاب؛ فلابد وأن يقضي ما فاته من الواجب.

قلنا: وقد لا يتفق قضاؤه، وبتقدير قضائه؛ فلا يخفي أن ثواب الأداء أكثر من ثواب القضاء، لقوله ﷺ حكاية عن ربه: «**لن يتقرب المتقربون إلي بمثل أداء ما افترضت عليهم**»[1]، وبتقدير أن يكون مساويًا له في الثواب؛ يلزم أن يكون الإمام، مساويًا للنبي في الفضيلة؛ وهو محال مخالف للإجماع.

قولهم: ما ذكرتموه معارض بما يدل على وجود العصمة؛ لا نسلم وجود المعارض.

قولهم: في الشبهة الأولى: إن الاحتياج إلى الإمام، إنما كان لتكون الأمة أبعد عن فعل الخطأ، وأقرب إلى فعل الواجب؛ فهو مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله -تعالى- وأحكامه، وقد أبطلناه في التعديل والتجوير.

وإن سلمنا أنه لابد من رعاية الحكمة؛ ولكن لا نسلم أن الغرض من نصب الإمام ما ذكروه؛ بل إنما الغرض من ذلك ما ذكرناه من حصول الأمن الذي لا يحصل إلا بنصب الإمام، وتدبير الأمور السياسية، كم سبق تفصيل القول فيه في الفصل الأول من هذا الأصل؛ وذلك غير متوقف على عصمة الإمام.

وإن سلمنا أن الغرض ما ذكروه؛ لكن القدر الذي يحصل من ذلك بنصب الإمام مطلقًا، أو من نصب الإمام المعصوم؟ الأول: مسلم. والثاني: ممنوع، فلم قلتم بأن ما زاد على ذلك القدر يكون مطلوبًا للشارع.

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٦١٣٧)، والترمذي (٢٩١١)، وابن حبان (٢/٨٥). بنحوه.

قولهم في الشبهة الثانية: إن الإمام تجب متابعته. غما أن يريدوا بذلك الوجوب العقلي، أو السمعي.

فإن كان الأول: فهو ممنوع على ما عرفناه من امتناع الوجوب العقلي.

وإن كان الثاني: فقد قصروا في الدلالة عليه، أما ما ذكروه من جهة اللغة؛ فلأن اللغة لا دلالة لها على الوجوب الشرعي.

وأما ما ذكروه من الإجماع؛ فلأن الاحتجاج بالإجماع عندهم إنما يصح بتقدير دخول الإمام المعصوم فيه، وهو فرع دلالة الإجماع؛ فيكون دورًا.

وإن سلمنا صحة ما ذكروه من الدلالة على وجوب متابعة الإمام؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على عصمته.

وما ذكروه من الدلالة عليه فهو منقوض بالقاضي؛ فإنه يجب على الرعية متابعة حكمه، ومنقوض بالشاهد؛ فإنه يجب متابعة الحاكم له في قبول قوله، ولم يشترطوا العصمة في القاضي، والشاهد إجماعًا وكل ما يذكرونه في ذلك؛ فهو جواب في فصل الإمام.

قولهم في الشبهة الثالثة: إن الشريعة لابد لها من ناقل معصوم.

سلمنا أنها لابد لها من ناقل؛ لكن لا نسلم أنه يجب أن يكون معصومًا، ولم قلتم إنه لا يكفي أن يكون قول الناقل مغلبًا على الظن؟

وإن سلمنا أنه لابد وان يكون معصومًا؛ لكن لم قلتم أنه الإمام؟ وما المانع ان يكون الناقل المعصوم هم الأمة؟

قولهم: عصمة الأمة موقوفة على دلالة النصوص ممنوع؛ بل عصمة الأمة غنما هو مستفاد من دليل العامة، وهو استحالة اجتماعهم على الخطأ، عادة كما هو معروف في كتب الأصول.

وإن سلمنا دلالة ما ذكروه على كون الناقل لذلك إنما هو الإمام المعصوم؛ لكنه معارض بما يدل على عدمه؛ وذلك لأنه لو كان الإمام المعصوم

شرطا في نقل الشريعة؛ للزم منه تعطيل الشريعة، في وقتنا هذا، وأن لا يكون الخصوم، على دين الإسلام ضرورة اختفاء الناقل المعصوم، وعدم معرفته كما هو مذهبهم.

قولهم في الشبهة الرابعة: لو لم يكن الإمام معصومًا فبتقدير وقوعه في المعصية، إما أن يجب الإنكار عليه، أو لا يجب. إلخ. يلزم عليه القاضي والسلطان المنصوب من جهة الإمام؛ فإنه غير معصوم بالإجماع فبتقدير وقوعه في المعصية: إما أن يجب الإنكار عليه، أو لا يجب.

فإن كان الأول: فإما أن يجب ذلك على الرعية وحدهم، أو على الإمام وحده، أو على الإمام، والرعية معا.

فإن كان الأول: لزم الدور كما ذكروه.

وإن كان الثاني: فهو محال؛ لأن الإمام بتقدير انفراده بالإنكار وحده قد لا يقدر على الإنكار على من نصبه لقوة شوكته؛ فلا يكون الإنكار عليه واجبًا.

وإن كان الثالث: فقد لزم الدور أيضًا وكل ما يقال في الجواب عن الأمير، والقاضي؛ فهو جواب له عن الإمام.

قولهم في الشبهة الخامسة: إن الأمة قد اختلفت في أحكام ليست في كتاب الله، ولا السنة المتواترة مسلم؛ ولكن لم قلتم إنه لابد من الإمام المعصوم، وما المانع أن يكون طريق معرفتها القياس، وخبر الواحد، واستصحاب الحال، كما قد عرف كل ذلك في كتب الأصول.

قولهم: إن ذلك لا يفيد غير الظن، والظن غير معمول به للآية المذكورة.

قلنا: فيلزمهم على هذا أن لا تكون الظواهر من الكتاب، والسنة أيضا حججًا في الشريعة، وهو خلاف إجماع المسلمين، وقوله -عليه السلام-:

«**نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر**»[1] وعلى هذا فيجب تخصيص قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا ﴾ [يونس: ٣٦] بالقطعيات دون الظنيات.

قولهم في الشبهة السادسة: إن القرآن قد دخله التحريف، والتبديل، ليس كذلك؛ بل هو محفوظ مضبوط لما بيناه من تواتره وتواتر جميع آياته عن النبي ﷺ، وما ذكروه من دلائل ذلك: فقد سبق جوابها في النبوات.

قولهم: إنه مشتمل على ألفاظ مجملة

قلنا: ما كان منه نصا؛ وجب اتباعه، وما كان منه ظاهرًا في معنى ومحتملا لمعنى آخر فيجب أيضًا حمله على ظاهره، إلا أن يقوم دليل الاحتمال البعيد.

وما كان منه مجملا فيتوقف فيه إلى حين ظهور دليل أحد مدلولاته؛ فإن ظهر: عمل به، وإلا وجب البقاء على الوقف. وأما أن يتوقف ذلك على أخبار المعصوم؛ فلا.

ودليله إجماع الصحابة على العمل بالظواهر، وقول النبي ﷺ: «**نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر**».

قولهم في الشبهة السابعة: إن الإمام لابد وأن منصوصًا عليه باطل بما سبق.

وإن سلمنا أنه لابد وأن يكون منصوصًا عليه؛ لكن لم قلتم أنه لابد وأن يكون معصومًا.

---

(١) لا أصله له: ويعمل به عند أهل السنة، وانظره في كشف الخفا (١/٢٢١، ٢٢، ٢٢٣) وميزان الاعتدال (٣/٤٧٤)، والفوائد المجموعة (٢٠٠)، واللآلئ المصنوعة (١/٨٥)، ونيل الأوطار (٨/٧)، وتلخيص الحبير (٤/١٩٢)، وسبل السلام (٣/ ١٧٢).

قولهم: لأنه لا يجوز على الحكيم تولية من يعلم باطنه الفساد؛ فهو مبني على التقبيح العقلي؛ وهو باطل بما سبق.

وإن سلمنا التقبيح عقلا؛ فما المانع من ذلك بتقدير أن يعلم الله -تعالى- صلاحنا في اتباع ذلك الشخص، وفي توليته علينا. وإن كان غير معصوم في نفسه.

وعلى هذا فالتنصيص عليه لا يكون قبيحًا.

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تولية من ليس بمعصوم؛ لكنه منقوض بتنصيص الرسول على القاضي، والأمير فإنه تولية منه له، وإن لم يكن معصومًا بالإجماع.

قولهم في الشبهة الثامنة: إن معرفة الله تعالى واجبة، مسلم.

قولهم: إما أن يكون العقل مستقلا بالمعرفة، أو غير مستقل بها.

قلنا: المستقل بالمعرفة لا مطلق نظر؛ بل النظر الصحيح على ما تقدم في قاعدة النظر.

وعلى هذا فلا نسلم إفضاء النظر الصحيح إلى المذاهب المتناقضة.

قولهم: يجب تفويض أمر كل واحد إلى نظره.

قلنا: النظر الصحيح أو الفاسد؟ الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

وعلى هذا فالإنكار الحق إنما يُتصور من الناظر النظر الصحيح على من نظره غير صحيح.

قولهم: يلزم من ذلك الاستغناء عن الإمام، والنبي.

قلنا: فيما يتعلق بالمعرفة، أو مطلقًا؟ الأول: مسلم والثاني: ممنوع.

وبيانه: أن الحاجة إلى النبي في تعريف ما لا يستقل العقل بمعرفته من الأمور الشرعية.

وأما الإمام: فللأمن من المخاوف، والفتن، وتدبير الأمور السياسية،

التي لا يستقل بها من ليس بإمام على ما سبق.

وما ذكروه في إبطال النظر العقلي: إما أن يكون صحيحًا، أو لا يكون صحيحًا.

فإن لم يكن صحيحا؛ فلا حاجة إلى جوابه.

وإن كان صحيحًا: فقد اعترفوا بصحة النظر.

وإن سلمنا امتناع استقلال العقل بذلك؛ لكن لم قالوا بأنه لابد من الإمام المعصوم؟

قولهم: لا يخلو إما أن يفتقر في ذلك إلى معلم، أو لا يفتقر إليه.

قلنا: لا يفتقر إليه.

قولهم: فهذا تعليم بأنه لا حاجة إلى التعليم، لا نسلم؛ بل هو إبطال للتعليم مطلقًا.

وإن سلمنا أن لابد من التعليم؛ لكن لم قلتم إن المعلم هو الإمام المعصوم؟

قولهم: لأنه إما أن يكون المعلم معصومًا، أو غير معصوم.

قلنا: معصوم ولكن لا نسلم انحصار المعلم المعصوم في الإمام؛ بل جاز أن يكون هو النبي ﷺ ووصول خبره إلينا بالتواتر المفيد لليقين.

وإن سلمنا أن المعلم المعصوم هو الإمام، ولكن متى تحصل المعرفة بقوله إذا عرفت عصمته، أو إذ لم تعرف الأول: مسلم. والثاني ممنوع.

وعند ذلك فمعرفة عصمته: إما أن تكون بمجرد قوله، أو لا بمجرد قوله.

الأول: محال، إذ ليس تصديقه في دعواه العصمة، بمجرد قوله، أولى من تصديق غيره.

وإن كان الثاني: فلابد من معرف آخر؛ ويلزم منه إبطال القول بأنه لا معرف إلا قول الإمام المعصوم.

وإن سلمنا أن معرفة عصمته بمجرد قوله؛ ولكن إنما تحصل المعرفة بقوله بتقدير ظهوره، وأما بتقدير اختفائه فلا، والإمام عندهم غير ظاهر؛ ويلزم أن لا يكونوا عارفين بالله -تعالى- بل جاهلين به؛ لعدم تعريف الإمام لهم.

وأما قوله -تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ [البقرة: ١٢٤] فقد سبق جوابه في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وأما قوله: ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩] فغايته أنه أمر بطاعة أولي الأمر؛ وليس فيه ما يدل على عصمتهم.

قولهم: لو لم يكنوا معصومين؛ لكنا مأمورين بطاعتهم فيما هم مخطئون فيه؛ وهو محال؛ فهو باطل بأمرنا بطاعة القاضي، والأمير المنصوب من جهة الإمام، وكذلك أمر العبد بطاعة سيده، والزوجة بطاعة زوجها؛ فإنه جائز من الله ورسوله بالاتفاق، وغن لم يكن المأمور بطاعته في هذه الصورة كلها معصوما.

الفصل الرابع

في إثبات إمامة إمام الأئمة أبي بكر الصديق

ودليل إثباتها اتفقا الأمة بعد وفاة رسول الله ﷺ على نصبه، وعقد الإمامة له، واتباع الناس له في أيام حياته، وموافقتهم له في غزواته، ونصبه للولاة والحكام، ونفوذ أوامره، ونواهيه، في البلدان؛ وذلك مما شاع وذاع، وعلم بالتواتر علمًا لا ريب فيه، كما علم وجود النبي ﷺ ودعواه بالرسالة؛ وذلك دليل على إثبات إمامته وصحة نصبه، وإقامته.

فإن قيل: أولا لا نسلم أنه كان من أهل الإمامة، ولا مستجمعًا لشروطها المعتبرة فيها حتى تصح إمامته، فلابد من بيان الأهلية أولا.

ثم بيان عدم أهليته لذلك من ثمانية أوجه:-

الأول:- قوله تعالى لإبراهيم: ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤].

ووجه الاحتجاج به: أنه أخبر أنه لا ينال عهد الله؛ وهو الإمامة الظالمين، وأبو بكر كان ظالمًا؛ فلا يكون أهلا للإمامة.

وبيان أنه كان ظالما من وجهين:

الأول: أنه كان كافرًا قبل البعثة. والكافر ظالم لقوله -تعالى- ﴿ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٥٤].

الثاني: أنه ظلم فاطمة، وبيان ظلمه لها أنه منعها من حق كان ثابتا لها، بميراثها من أبيها.

وبيان ذلك أن فدك كانت للنبي ﷺ، ومات عنها. وفاطمة كانت مستحقة لنصفها، بحق الميراث، ودليله أمران:

الأول قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ [النساء: ١١].

الثاني: أن فاطمة كانت معصومة من الخطأ.

وبيان عصمتها من وجهين:-

الوجه الأول:- أنها كانت من أهل البيت بالاتفاق، وأهل البيت معصومون بدليل الكتاب، والسنة.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، أورد ذلك في معرض الامتنان، والإنعام عليهم، والتعظيم لهم، وإنما يتم ذلك أن لو انتفى عنهم الرجس مطلقا، وإلا لبطلت فائدة ذلك؛ لمشاركة غيرهم لهم في ذلك؛ فيلزم أن تكون فاطمة معصومة عن الخطأ مطلقًا.

وأما السنة: فقوله ﷺ: «**فاطمة بضعة من**»[1]، والنبي ﷺ معصوم؛ فبضعته تكون معصومة.

وإذا كانت معصومة فقد ادعت استحقاقها للميراث؛ فتكون صادقة في دعواها.

الوجه الثاني: في بيان عدم أهليته: أن النبي ﷺ لم يوله شيئًا في حال حياته، وحين بعث به إلى مكة؛ ليقرأ سورة براءة على الناس في الموسم. نزل جبريل على النبي ﷺ بعد ذلك: «**إنه لا يؤدي عنك إلا أنت، أو رجل منك**»[2]؛ فبعث عليا في أثره وأمره أن يتناول منه السور، ويقرأها على أهل مكة، وعزل أبا بكر عن ذلك؛ وذلك دليل على أنه ليس أهلا للإمامة، ولا لتأدية أمر الله -تعالى- عنه-.

---

(١) صحيح: رواه البخاري (١٣٦/٣، ١٦٤، ١٣٧٤)، ومسلم (١٩٠٣/٤)، والحاكم في المستدرك (١٧٢/٣، ١٧٣)، وابن حبان في صحيحه (٤٠٨/١٥، ٥٣٥)، والترمذي (٦٩٨/٥)، والنسائي في الكبرى (٩٧/٥، ١٤٧).

(٢) حسن: رواه احمد في المسند (١٥١/١)، والحاكم في المستدرك (٥٣/٣)، وابن ماجه (٤٤/١). وأورده الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٩/٧) وقال: رواه عبد الله بن أحمد وفيه محمد بن جابر السحيمي وهو ضعيف، وقد وثق.

الوجه الثالث: أنه ﷺ عزله عن الإمامة بالناس، لما أم بهم بأمر بلال عن عائشة، ومن لا يكون أهلا للإمامة في الصلاة؛ لا يكون أهلا لإمامة الأمة.

الوجه الرابع: أن شرط الإمام أن يكون معصومًا على ما تقدم، وأبو بكر لم يكن معصومًا، ودليله أمور أربعة:

الأول: اتفاق الأمة على ذلك.

الثاني: أنه قد نقل عنه بالنقل الصحيح، أنه قام على منبر رسول الله وقال: «**إن لي شيطانا يعتريني، فإن استقمت فأعينوني، وأن عصيت؛ فتجنبوني**»[1].

وعند ذلك فلا يخلو: إما أن يكون صادقًا فيه، أو كاذبًا.

فإن كان كاذبًا؛ فلا يكون معصومًا.

وإن كان صادق؛ فقد ثبت أنه كان يعصي؛ فلا يكون معصومًا أيضًا.

الثالث: أنه خالف أمر رسول الله ﷺ، ومخالفة أمره معصية.

وبيان ذلك: انه لما جهز النبي ﷺ جيش أسامة في مرضه الذي مات فيه، وقال: «**ملعون من تخلف عنه**»[2]، وكان عمر، وعثمان فيه، ومن جملة من يلزمه الخروج فيه؛ فحبس أبو بكر عمر عن الخروج معه.

الرابع: أنه سمي نفسه خليفة رسول الله، وخليفة رسول الله من استخلفه، و لم يكن استخلفه؛ فكان كاذبًا.

الوجه الخامس: في بيان عدم أهليته: إن شرط الإمام أن يكون أفضل الأمة كما تقدم بيانه، وأبو بكر لم يكن كذلك، ودليله قوله: «**وليتكم ولست**

---

(١) رواه الدارمي (١/١٢٦)، والطبري في التاريخ (٢/٢٤٥، ٦٩٣)، والمحب الطبري في الرياض النضرة (٢/٢٣٤) وابن سعد في الطبقات الكبرى (٣/١٨٣) (٥/٣٦٨) والذهبي في السير (٥/١٢٦).

(٢) لم أقف على هذا اللفظ.

بخيركم، أقيلوني» فهو لا يخلو: إما أن يكون كاذبا في ذلك، أو صادقًا.

فإن كان كاذبًا: فالكاذب لا يكون خير الأمة.

وإن كان صادقًا: فهو المطلوب.

الوجه السادس: هو أن شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة كما تقدم. وأبو بكر لم يكن كذلك، فإنه لم يكن عالمًا بالشرائع، فإنه أحرق فجاءة بالنار وهو يقول أنا مسلم، وقطع يسار يد السارق؛ وذلك على خلاف الشرع.

وروى أنه سألته جدة عن ميراثها فقال: «لا أجد لك في كتاب الله - تعالى- ولا سنة رسوله شيئًا، ارجعي حتى أسأل الناس؛ فأخبره المغيرة بن شعبة، وغيره أن النبي ﷺ أعطاها السدس»، فجعله لها إلى غير ذلك؛ وذلك دليل نقصه في العلم بالشريعة.

الوجه السابع: أنه قال: «وودت أني سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو؛ فكنا لا ننازعه أهله»[1]؛ وذلك منه دليل على شكه في استحقاقه للإمامة.

الوجه الثامن: أن عمر بن بالخطاب مع أنه وليه، وحميمه، وناصره، والمتولى للعهد من قبله، قد نقل عنه ما يدل على ذمه، والإنكار عليه، وأن بيعته وقعت لا عن أصل يُبني عليه، وهو أدل الأشياء على، عدم استحقاقه للإمامة.

أما ذمه: فما روى عنه أنه جاءه عبد الرحمن بن أبي بكر، يشفع في الحطيئة الشاعر فقال: «دُويبة سوء لهو خير من أبيه».

وأما إنكاره عليه، حيث لم يقتل خالد بن الوليد، ولم يعزله، وقد قتل مالك بن نويره، وهو مسلم، طمعًا في التزويج بامرأته لجمالها، حتى قال له عمر: «إن وليت الأمر لأقيدنك به».

---

(١) تقدم تخريجه.

وأما إن بيعته كانت عن غير أصل فقول عمر: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»[١].

وإن سلمنا أنه كان أهلا لاستحقاق الإمامة، غير أنا لا نسلم إجماع الأمة على عقد الإمامة له؛ فإنه قد روى أن النبي ﷺ لما قُبض، وبُويع أبو بكر، تخلف عن البيعة سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والزبير بن العوام، وجماعة من أجلاء الصحابة.

وأما علي فإنه تأخر عن البيعة ستة أشهر، وأنه كان يقول إذا دُعي إلى البيعة: «إني لأخو رسول الله ﷺ لا يقولها غيري إلا كذاب، وأنا والله أحق بهذا الأمر منكم، وأنتم أولى بالبيعة لي»[٢] حتى أنفذ إليه عمر مع جماعة فضربوا الباب فلما سمع عليّ- عليه السلام- أصواتهم، لم يتكلم، وتكلمت امرأة فقالت: من هؤلاء؟ فقالوا: قولي لعليّ يخرج يبايع؛ فرفعت فاطمة صوتها، وقالت: يا رسول الله ماذا لقينا من أبي بكر، وعمر بعدك؛ فبكى كثير ممن سمع صوتها وانصرفوا؛ فوثب عمر في ناس معه؛ فأخرجوه، وانطلقوا به إلى أبي بكر حتى أجلسوه بين يديه.

فقال أبو بكر: بايع، قال: فإن لم أفعل، قال: إذن والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك؛ فالتفت عليّ -عليه السلام- إلى القبر وقال: «يابن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني»[٣] ثم بايع عن كره واضطرار.

وروى أنه لم بويع أبو بكر غضب جماعة من المهاجرين، والأنصار وقالوا: أبويع من غير مشورة ولا رضى منا، وغضب عليّ، والزبير، ودخلا

---

(١) رواه ابن حبان (١٤٨/٢، ١٥٥، ١٥٧) والنسائي في الكبرى (٢٧٢/٤، ٢٧٣)، وابن أبي شيبة (٤٣١/٧)، وعبد الرزاق في المصنف (٤٤١/٥، ٤٤٥)، والبزار (٣٠٢/١، ٤١٠)، وأحمد (٥٥/١).

(٢) انظر: تاريخ الطبري (٢٣٥/٢)، والرياض النضرة (٢٠٢/٢).

(٣) انظر: تاريخ الطبري (٢٣٧/٢).

بيت فاطمة، وتخلفا عن البيعة، فجاءهم عمر في جماعة وفيهم مسلمة بن أسلم؛ فصاح عمر: اخرجوا، أو لنعرفها عليكم، فأبوا أن يخرجوا، فأمر عمر مسلمة بن أسلم فدخل عليهما، وأخذ أسيافهما أو سيف أحدهما؛ فضرب به الجدار حتى كسره، ثم أخرجها يسوقهما حتى بايعا كرهًا وإلجاءًا.

وعلى هذا فأي إجماع ينعقد في عصر فيه عليّ، والزّبير وهما غير داخلين فيه اختيارًا.

وإن سلمنا انعقاد الإجماع على ذلك؛ لكن لا نسلم أن الإجماع حجة على ما تقدم.

سلمنا أنه حجة لكن متى، إذا لزم منه مخالفة النص، أو إذا لم يلزم؟ الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

وبيان مخالفته للنص ما بيناه من التنصيص على عليّ رضي الله عنه.

والجواب: قولهم: لا نسلم أنه كان أهلاً للإمامة.

قلنا: دليله الإجمال والتفصيل.

أما الإجمال: فهو إن إجماع الأمة على عقد الإمامة له يدل على كونه أهلاً لها، ومستجمعًا لشرائطها، وإلا كان إجماعهم على الخطأ؛ وهو محال.

وأما التفصيل: فهو إن الشروط المعتبرة في الإمامة كلها متحققة في حقه، فإنه كان ذكرًا، حرًا، قرشيًا، مشهور النسب، بالغًا، عاقلاً من غير خلاف، وكان مسلمًا، عدلاً، ثقة؛ لأنه كان متظاهرًا بالإسلام، والتزام أحكامه، والإقرار بالشهادتين، محافظًا على أمور دينه، رشيدًا في دينه، ودنياه ولم يعلم منه صدور كبيرة، ولا مداومة على صغيرة، ولا معنى للمسلم العدل إلا هذا.

وكان من أهل الحل والعقد والاجتهاد في المسائل الشرعية، والأمور السمعية، وله في ذلك الأقوال المشهورة، والمذاهب المأثورة في أحكام الفرائض

وغيرها، كما هو معروف في مواضعه، مضافًا إلى ما كان يعلم من أنساب العرب، ووقائعها، والعلوم الأدبية والأمور السياسية، التي لا ريب فيها إلا لجاحد معاند.

وكان مع ذلك خبيرًا بأمور الحرب، وترتيب الجيوش، وحفظ الثغور، بصيرًا بالأمور السياسية، لم يلف في تصرفه مدة ولايته خلل، ولا زلل.

وكان شجاعًا مقدمًا، مقدامًا، شديد البأس قوي المراس، ثابت الجنان وقت التحام الشدائد، واصطلام الأهوال بدليل صبره مع النبي ﷺ في ساعة الخوف، واستتاره في الغار من الكفار، ووضع عقبه على كوة في الغار، وقد لسعته الأفعى، ولم يتأوه مخافة استيقاظ النبي ﷺ.

وقصته المشهورة مع المرتدين، وقد تخاذل الصحابة عنهم وقولهم: «لأقاتلنهم ولو بابنتي هاتين»[1]، وأنه لم يتخلف عن رسول الله ﷺ في وقعة من الوقائع، ولا مشهد من المشاهد، إلا وهو أول القوم، وآخرهم في نصرة الدين، والذب عن حوزة المسلمين، وأنه كان مطاعًا، مهابًا، نافذ الأمر، صيب النظر، بدليل رجوع الصحابة في وقت اضطرابهم، وتشويش أحوالهم، عندما قبض النبي ﷺ واختلافهم في موته ومحل دفنه، ومن يقوم بالأمر بعده، إلى قوله، والرجوع إليه في ذلك وفي كل ما كان ينوب من الأمور المعضلة، والقضايا المشكلة، على ما سبق تقريره.

قولهم: إنه كان ظالمًا، لا نسلم ذلك.

قولهم: إنه كان كافرًا قبل البعثة، فقد سبق الجواب عنه.

قولهم: إنه ظلم فاطمة بمنعها من ميراثها؛ لا نسلم أنه كان لها ميراث حتى يقال بمنعها منه، قوله -تعالى-: ﴿ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُ ﴾ [النساء: ١١]

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٢٤٩٥/٦)، والحاكم (٣٣٧/٣)، وانظر: تاريخ الطبري (٢٤٨/٢، ٤٩٨).

معارض بما روى عنه ﷺ أنه قال: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة**».

فإن قيل: إنما تصح المعارضة بذلك أن لو كان خبر الواحد حجة؛ وهو غير مسلم، وبتقدير التسليم بذلك، فإنما يكون حجة، إذا لم يكن الراوي له متهمًا، وأما إذا كان متهمًا فيه فلا.

وبيان وجود التهمة من وجهين:

الأول: أن الراوي له أبو بكر، وهو الخصم في هذه المسألة، ورواية الخصم، لا يحتج بها على خصمه، كشهادته عليه؛ فلا تقبل؛ لكونه متهمًا فيه.

الثاني: أنه قد انفرد بسماعه من النبي ﷺ مع عدم حاجته إلى معرفته، دون من حاجته داعية إلى معرفته: كالعباس، وفاطمة؛ وذلك موجب للتهمة.

وإن سلمنا خلوه عن التهمة، ولكن إنما يكون حجة إذا لم يكن مرجوحًا؛ وهو مرجوح من جهة السند، والمتن.

أما من جهة السند: فلأنه آحاد، ونص التوريث متواتر؛ والمتواتر أقوى من الآحاد.

وأما من جهة المتن: فمن وجهين:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿ فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ﴾ [النساء: ١١] قاطع في دلالته على توريث النصف، وقوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» يحتمل أن يكون المراد به لا نورث ما تصدقنا به؛ والقاطع راجح على المحتمل.

الثاني: أن آية الميراث مترجحة، بموافقة قوله -تعالى-: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ﴾ [النمل: ١٦]، وقوله -تعالى- حكاية عن زكريا - عليه الصلاة والسلام- ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ﴾ [مريم: ٦] والخبر على خلافه.

قلنا: أما منع كون خبر الواحد حجة؛ فلا يستقيم لوجهين:-

الأول: أنه مجمع على قبوله بين الصحابة، ويدل عليه رجوع الصحابة في الأحكام الشرعية، إلى أن أخبار الآحاد من غير نكير منهم؛ فكان إجماعًا.

فمن ذلك رجوع عمر بن الخطاب في إيجاب غرة الجنين إلى خبر حمل بن مالك.

وفي توريث المرأة من دية زوجها، إلى خبر الضحاك.

وفي إجراء المجوس على سنة أهل الكتاب، إلى خبر عبد الرحمن بن عوف.

وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين، إلى خبر عائشة.

ومن ذلك رجوع عثمان في الحكم بالسكنى، إلى خبر فريعة بنت مالك.

وما اشتهر عن علي ﷺ من قبوله لخبر الواحد مع يمينه، وقوله: «كنت إذا سمعت حديثًا من رسول الله ﷺ نفعني الله بما شاء منه وإذا حدثني غير حلفته وإذا حلف صدقته».

ومن ذلك رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في التحول عن بيت المقدس، إلى القبلة في أثناء الصلاة، إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى عددًا.

الثاني: إنا نعلم علمًا ضروريًا، بأخبار التواتر، إن النبي ﷺ كان يبعث الواحد من القضاة، والرسل، ليبلغ الشرائع، والأحكام، وقبض الصدقات؛ وذلك كتأميره أبا بكر في الموسم سنة تسع، وإيفاده بسورة براءة مع علي ﷺ لقراءتها على أهل الموسم، وتولية عمر على الصدقات، إلى غير ذلك مع اتفاق الإجماع، وأهل النقل، أن النبي ﷺ كان يوجب على أهل الأطراف قبول ذلك واتباعه، وإلا فلو افتقر في ذلك، إلى تنفيذ عدد التواتر ربما كان ذلك لا يفي

بجميع الصحابة، وتحقق ذلك مستقصي لائق بالأصول الفقهية.

وإن سلمنا أن خبر الواحد ليس بحجة، غير إن أبا بكر هو الحاكم، ولم يعمل بخبر الواحد؛ بل بخبر الرسول الصادق حيث سمعه عنه.

قولهم: إنه كان متهمًا فيه؛ لا نسلم.

قولهم: إنه الخصم، لا نسلم؛ بل الحاكم، والحاكم غير متهم.

وقولهم: إنه انفرد بروايته، لا نسلم فإنه قد نقله جماعة من الصحابة كبشر بن مالك، وسعد بن عبادة الأنصاري، وغيرهما.

قولهم: إنه مرجوح، لا نسلم ذلك.

قولهم: إنه آحاد، ونص التوريث متواتر.

قلنا: إلا أنه خاص يتناول إرث النبيين بخصوصه، وآية التوريث تتناوله بعمومها، والخاص أقوى من العام وذلك إن ضعف العموم، بسبب تطرق التخصيص إليه، وأكثر العمومات مخصصة، وضعف الآحاد، بسبب تطرق الكذب إليه؛ وهو بعيد في حق العدل؛ فكان الظن بخبر الواحد الخاص أولى، وأقوى.

قولهم: دلالة الآية قاطعة في توريث النصف، ودلالة الخبر مظنونة.

قلنا: وإن كانت دلالة الآية قاطعة في توريث النصف، غير أنها ظنية، بالنظر إلى آحاد البنات؛ لاحتمال تطرق التخصيص إليها، وقد تطرق بالمقابلة، والمخالفة في دين الإسلام؛ فدلالتها على توريث فاطمة تكون ظنية، لا قطعية.

ثم الترجيح مع ذلك لدلالة الخبر، فإن إخراج فاطمة عن التوريث، غايته تخصيص عموم؛ وهو غالب على ما تقدم.

وصرف الخبر إلى نفي التوريث، فيما ترك صدقه مخالفة للظاهر من لفظ الخبر، وما هو متبادر إلى الفهم منه عند إطلاقه، وأكثر الظواهر مقررة لا

مغيرة، فكان الخبر أقوى.

كيف وإن حمل الخبر على ما قيل مما يبطل فائدة تخصيص النبيين بالذكر، من حيث أن غيرهم مشارك لهم في ذلك بالإجماع.

قولهم إن الآية مترجحة؛ لموافقة قوله -تعالى-: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَـٰنُ دَاوُۥدَ ﴾ [النمل: ١٦]، وقول زكريا: ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ﴾ [مريم: ١٩].

قلنا: يحتمل أن يكون المراد به وراثة العلم، ووراثة العلم سابقة؛ لقوله -تعالى-: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [فاطر: ٣٥]، وقوله ﷺ «العلماء ورثة الأنبياء»(١) ويجب الحمل على هذا المعنى لأمور أربعة:

الأول: ما فيه من الجمع بين الأدلة بأقصى الإمكان.

الثاني: إن قوله تعالى: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَـٰنُ دَاوُۥدَ ﴾ [النمل: ١٦] إنما ذكره في معرض التعظيم له، والإجلال لشأنه؛ وذلك إنما يليق بوراثة العلم، لا بوراثة المال.

الثالث: إنه قد كان لداود أولاد أخر لم يذكرهم، ولو كان المراد به وراثة المال؛ لما اختص به سليمان دونهم.

الرابع: قول سليمان: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ ﴾؛ وذلك دليل على أنه أراد بالميراث العلم دون غيره، ولما كانت وراثة العلم أشرف من وراثة المال؛ فيجب أيضًا حمل قول زكريا عليه.

كيف وإنه قد قيل: إن زكريا كان رجلاً فقيرًا، لا مال له غير قدوم، ومنشار، وليس ذلك مما يعظم عند نبي كريم، حتى إنه يطلب حرمان

---

(١) صحيح: رواه البخاري (١/٣٧)، وأحمد في المسند (١/١٩٦)، والدارمي (١/ ١١٠).

مستحقيه عنه؛ فتعين أن يكون المراد به، وراثة العلم، ولا يلزم من كونه طلب ولدًا يرث علمه، أن يكون قد بخل بوصول علمه إلى غير ولده؛ ليكون حرامًا؛ فإنه لا يمتنع مع ذلك أن يكون ولده، وغير ولده وارثًا لعلمه.

وأيضًا فإنه قد قيل: إنه لم يرد بقوله: ﴿ فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ﴾ [مريم: ٥] ولدًا، ولهذا قال: ﴿ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ﴾ [مريم: ٨]، وإنما أراد به: وليًا يقوم مقامه في العلم، وأمر الدين.

وقوله في موضع آخر: ﴿ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴾ [آل عمران: ٣٨]، وليس فيه ما يدل على طلب الولد؛ بل من يكون من ذرية طيبة يكون لي وليًا، ولهذا لم يقل من ذريتي.

قولهم: إن فاطمة كانت معصومة عن الخطأ؛ لا نسلم.

قولهم: إنها كانت من أهل البيت، مسلم؛ ولكن لا نسلم أن أهل البيت معصومون.

والآية فقد نقل الضحاك أنه لما نزلت هذه الآية، قالت عائشة: «يا نبي الله، أنحن أهل بيتك الذين قد أذهب الله عنهم الرجس بالتطهير»، فقال: ﷺ، يا عائشة أو ما تعلمين أن زوجة الرجل هي أقرب إليه في التودد والتحبب من كل قريب.

وأن زوجة الرجل مسكن له، والذي بعثني بالحق نبيًا؛ لقد خص الله بهذه الآية فاطمة، وزينب، ورقية، وأم كلثوم، وعليًا، والحسن، والحسين، وجعفرًا، وأزواج محمد، وخاصته، وأقرباءه».

وإذا ثبت ذلك فالآية تتناول الكل تناولاً واحدًا.

وقد أجمعنا على أنها غير مقتضية لعصمة الزوجات وعصمة العباس، وغيره من الأقارب؛ فكذلك في غيرهم.

قولهم: يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص؛ ليس كذلك؛ فإنه جاز أن يكون ما صرف عن أهل البيت من الرجس الخاص، غير مصروف عن غيرهم.

وقوله ﷺ: «فاطمة بضعة مني» فإن كان من أخبار الآحاد؛ فليس هو عندهم حجة، إلا إنه لا يمكن حمله على الحقيقة، فإن البضعة من الشخص جزء الشخص وجزء الشخص ما ينقص ذلك الشخص بنقصانه، وينمو بنموه، ويغتذي بغذائه، ويتألم بما يرد عليه من الآلام، وفاطمة بالنسبة إلى النبي ﷺ ليست كذلك، فأمكن حمل قوله: «بضعة مني» أي كبضعة مني فيما يرجع إلى الحنو، والشفقة.

وإن سلمنا أنها بضعة منه حقيقة؛ ولكن لا نسلم أنه يجب أن تكون معصومة.

قولهم: لأن النبي ﷺ معصوم، ممنوع على ما تقدم.

وإن سلمنا أنه معصوم فلا نسلم أنه يلزم من وصف الجملة بوصف، وصف جزئها به.

فلئن قالوا: وإن لم يثبت الإرث، فقد ادعت أن النبي ﷺ نحلها بها، وشهد لها عليّ والحسن، والحسين، وأم أيمن؛ فرد شهادة الكل، ولم يقبل دعواها.

قلنا: إما أنه لم يقبل شهادة الحسن، والحسين؛ فلأنه رأي في اجتهاده امتناع قبول شهادة الولد لوالديه؛ وهو رأي أكثر أهل العلم، ونصاب البينة لم يتم بعلي، وأم أيمن، ولعله أيضًا لم ير الحكم بالشاهد الواحد، واليمين؛ فإنه مذهب كثير من العلماء.

قولهم: إنه لم يوله شيئًا في حال حياته؛ لا نسلم ذلك؛ فإنه قد أمره على الحجيج في سنة تسع، واستخلفه في الصلاة بالناس في مرضه، وصلى خلفه،

ويدل على ذلك ما روى جابر بن عبد الله أنه قال: «لما ثقل رسول الله ﷺ في مرضه حين أهل ربيع الأول أمر أبا بكر أن يصلي بالناس، وكان إن وجد خفة، وأطاق الصلاة قائمًا؛ خرج فصلى بنا قائمًا، وإن وجد خفة و لم يستطع القيام؛ خرج وصلى جالسًا، وأبو بكر يصلي بالناس؛ لأنه ﷺ نهانا أن يصلي القاعد بالقائم[١].

وأيضًا ما روى عن عبد الله بن زمعة، أنه قال: «جاء بلال في أول ربيع الأول فأذن بالصلاة فقال رسول الله: مروا أبا بكر يصلى بالناس، فخرجت؛ فلم أر بحضرة الباب إلا عمر في رجال ليس فيهم أبو بكر، فقلت: قم يا عمر فصل بالناس؛ فقام عمر؛ فلما كبر وكان رجلاً صيتًا، فلما سمع رسول الله ﷺ صوته بالتكبير، فقال: أين أبو بكر، يأبى الله ذلك، والمسلمون، ثلاث مرات، مروا أبا بكر فليصل بالناس، فقالت عائشة: يا رسول الله إن أبا بكر رجل رقيق القلب إذا قام في مقامك غلبه بالبكاء؛ فقال: أنتن صويحبات يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس»[٢].

وأيضًا ما روى المغيرة عن إبراهيم أنه قال: «صلى النبي خلف أبي بكر»، وأيضًا ما روى عن ابن عباس أنه قال: «لم يُصل النبي ﷺ خلف أحد من أمته إلا خلف أبي بكر، وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة»[٣].

وأيضًا ما روى عن رافع بن عمرو عن أبيه أنه قال: «لما ثقل النبي ﷺ عن الخروج، أمر أبا بكر أن يقوم مقامه؛ فكان يصلي بالناس، وكان النبي ﷺ ربما خرج بعدها يدخل أبو بكر في الصلاة؛ فيصلي خلفه، و لم يصل النبي خلف أحد غيره، غير ركعة صلاها في سفر خلف عبد الرحمن بن عوف».

---

(١) صحيح: رواه الترمذي (٢/١٩٦)، وأحمد في المسند (٦/١٥٩، ١٦٠).

(٢) صحيح: رواه البخاري (١/٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٥١)، ومسلم (١/٣١٣، ٣١٦).

(٣) تقدم تخريجه.

ولا يخفى أن التولية في الصلاة تولية في القراءة، وغيرها.

ثم وإن سلمنا مع الاستحالة أنه لم يوله شيئًا في حياته؛ فليس في ذلك ما يدل على أنه لم يكن أهلاً للإمامة؛ فإنه لم ينقل أنه ولى الحسن شيئًا في حال حياته؛ وهو عندهم أهل للإمامة.

قولهم: إنه عزله عن قراءة سورة براءة، لا نسلم ذلك؛ بل المروي أنه ولاه الحج، وردفه بعلي لقراءة سورة براءة، وقوله: «لا يؤدي عني إلا رجل مني»[(١)].

قلنا: إنما كان كذلك؛ لأنه كان من عادة العرب أنهم إذا أرادوا نبذ العهود، والمواثيق لا يفعل ذلك إلا صاحب العهد، أو رجل من بني أعمامه؛ فجرى رسول الله ﷺ على سابق عهدهم.

قولهم: إنه عزله عن الصلاة، غير صحيح بدليل ما ذكرناه من الروايات الصحيحة، وكل ما يقال في ذلك، فإنما هو من الأكاذيب التي لا تثبت لها عند المحصلين من أرباب النقل؛ بل الصحيح ما رواه الزهري عن أنس بن مالك أنه قال: «صلى أبو بكر صبيحة اثنتي عشرة، فخرج النبي ﷺ والناس في صلاة الصبح عاصبًا رأسه حتى وقف على باب حجرة عائشة، فلما رآه الناس تحوزوا، وذهب أبو بكر يستأخر؛ فأشار إليه النبي ﷺ أن صل؛ فصلوا وعاج وانصرف»[(٢)].

قولهم: إن شرط الإمام أن يكون معصومًا؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

قولهم: إنه قال: «إن لي شيطانًا يعتريني»[(٣)] لا يمكن حمله على أنه كان

---

(١) تقدم تخريجه

(٢) رواه البخاري (١/١٧٨) (٤٥٥)، والدارمي (١/٤٩)، وابن حبان (١٥/٥٧٥) (١٦/٢٥٦)، والحاكم في المستدرك (٣/٥٨).

(٣) تقدم: ورواه ابن سعد في الطبقات (٣/٢١٢)، والطبري في تاريخه (٢/٢٤٥)، والحكيم في النوادر (١/١٢١).

به خبل مع ما بيناه من عقله وفضله وسياسته، وطواعية الناس له.

وإنما معناه: أنه يلحقني وساوس، وذهول، على سبيل التواضع، وكسر النفس، وما من أحد إلا وله شيطان بهذا الاعتبار، ولهذا قال ﷺ: «وما منكم إلا وله شيطان يعتريه، قيل وأنت يا رسول الله، قال وأنا، إلا أن الله أعانني عليه» وليس المراد به إلا ما ذكرناه.

قولهم: إنه خالف أمر رسول الله؛ لا نسلم ذلك.

قولهم: إن عمر كان في جيش أسامة.

قلنا: غايته أنه كان داخلاً فيه نظرًا إلى عموم أمر رسول الله ﷺ وكان ذلك لإصلاح الدين، ولعله رأي أن المصلحة في إقامة عمر في المدينة أكثر للدين، وتخصيص العموم بالرأي جائزة عنده، وعلى أصول أهل الحق، كما في علم الأصول.

قولهم: إنه سمى نفسه خليفة رسول الله.

قلنا: إنما سمى نفسه بذلك لاستخلافه له في الصلاة كما قدمناه، ولم يكن كاذبًا فيه، ويمكن أن يقال إنه إنما سمى نفسه بذلك؛ لأنه قام مقام النبي ﷺ فيما كان بصدده من إقامة الدين، وسياسة المسلمين، بوجه شرعي؛ وهو انعقاد الإجماع عليه؛ فإن كل من قام مقام شخص فيما كان ذلك الشخص بصدده؛ فإنه يصح أن يقال: خلفه فيه، ولهذا يصح أن يقال: فلان خليفة فلان في العلم: أي أنه قائم مقامه فيه، وإن لم يكن ذلك باستخلاف من ذلك الشخص.

قولهم: إن شرط الإمام أن يكون أفضل الأمة، ممنوع على ما تقدم.

وإن سلمنا ذلك؛ فلا نسلم أنه لم يكن أفضل.

وقوله: «وليتكم ولست بخيركم أقيلوني»[1].

---

(١) رواه أحمد في فضائل الصحابة (١/١٥١) (١٣٣) وانظر: تلخيص الحبير (٤/٤٥)

قلنا: أما قوله: «وليتكم ولست بخيركم» فيحتمل أنه أراد به التولية في الصلاة على عهد رسول الله ﷺ، ومن المعلوم أنه لم يكن خير قوم فيهم رسول الله، ويكون فائدة ذكر ذلك الاحتجاج على جواز توليته بعد الرسول بطريق التنبيه، بالأعلى على الأدنى، ويحتمل أنه أراد بقوله: «لست بخيركم» أي في العشيرة، والقبيلة، فإن الهاشمي، أفضل من القرشي، وإن لم يكن شرطًا في الإمامة كما سبق.

وعلى كل واحد من التقديرين يكون صادقًا، ولا ينافي أفضليته.

وأما طلبه القيلولة، فليس فيه ما يدل على عدم الأهلية أيضًا، ولا سيما مع اتفاق الأمة عليه، وقولهم: «لا نقيلك ولا نستقيلك رضيك رسول الله لديننا، أفلا نرضاك لدنيانا»؛ بل لعل ذلك إنما كان للفرار من حمل أعباء المسلمين، والتقلد لأمور الدين، أو للامتحان ليعرف الموافق من المخالف، أو غير ذلك من الاحتمالات، ومع ذلك فلا ينتهض ما ذكروه شبهة في نفي الاستحقاق للإمامة.

قولهم: شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة؛ لا نسلم ذلك؛ كما تحقق من قبل.

قولهم: إنه ما كان عالمًا بأحكام الشرع.

إن أرادوا به، إنه ما كانت جميع أحكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل؛ فهذا مسلم، ولكن لا نسلم أن ذلك من خواص أبي بكر؛ بل جميع الصحابة في ذلك على السوية.

وإن أرادوا به: إنه لم يكن من أهل الحل، والعقد، والاجتهاد في المسائل الشرعية، والقدرة على معرفتها، باستنباطها من مداركها؛ فهو ممنوع على ما تقدم؛ ولهذا فإنه ما من مسألة في الغالب، إلا وله فيها قول معتبر بين أهل العلم.

وخلاصة البدر المنير (٢/٢٩٣)، وتفسير القرطبي (١/٢٧٢) (٧/١٧٢).

قولهم: إنه أحرق فجاءة بالنار.

قلنا: إذا كان مجتهدًا فكل مجتهد يؤاخذ بما أوجبه ظنه، وإذا كان قد رأى ذلك في اجتهاده، كان هو حكم الله في حقه، ولم يسبقه في ذلك إجماع قاطع؛ ليكون حجة عليه، وما عدا ذلك من الأدلة فهي عرضة للتأويل، والمعارضة.

قولهم: إن فجاءة كان يقول: أنا مسلم عند الإحراق، لم يثبت، وإن ثبت فلعله ثبت عنده أنه كان زنديقًا، والزنديق غير مقبول التوبة على رأي صحيح.

قولهم: إنه قطع يسار السارق.

قلنا: لعل ذلك كان من غلط الجلاد وأضيف إليه؛ لأن أصل القطع كان بأمره، ويحتمل أنه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو رأي أكثر أهل العلم.

وأما وقوفه في مسألة الجدة، ورجوعه إلى الصحابة في ذلك؛ فليس بدعًا من المجتهدين أن يبحثوا عن مدارك الأحكام، ويسألوا من أحاط بها النقل والإعلام.

ولهذا رجع علي في حكم المذي إلى قول المقداد، وفي بيع أمهات الأولاد إلى عمر، وما دل ذلك على عدم علمه بأحكام الشريعة.

قولهم: إنه قال: «وددت إني سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو».

قلنا: ليس ذلك شكًا منه في صحة إمامته؛ بل إنما ذلك للمبالغة في طلب الحق، ونفي الاحتمال البعيد؛ فإنه يحتمل أن تكون الإمامة في نفس الأمر منصوصًا عليها، وإن كان ذلك الاحتمال بعيدًا مع جزمه في الظاهر بنفيه.

قولهم: إن عمر ذمّه بما يقولوه من قصة عبد الرحمن بن أبي بكر؛ فهو من الأكاذيب الباردة؛ فإن عاقلاً لا يشك في عقل عمر، ومعرفته بالأمور،

وهو فإنما كان يستدل على صحة إمامته بعهد أبي بكر إليه، فكيف يليق به مع هذا التظاهر بذمه، والقدح فيه؟ فإن ذلك مما يوجب القدح في إمامته، وصحة توليته.

قولهم: إنه أنكر عليه، حيث لم يقتل خالد بن الوليد، ولم يعزله بقتل مالك بن نويرة، وتزوجه بامرأته.

قلنا: ليس في ذلك مما يدل على القدح في إمامة أبي بكر أيضًا، ولا كان ذلك مقصودًا لعمر؛ لما تقدم؛ بل إنما أنكر على أبي بكر ذلك؛ لغلبة ظنه بخطأ خالد، كما ينكر بعض المجتهدين على بعض، وليس في ذلك ما يدل على خطأ أبي بكر في ظنه عدم الخطأ في حق خالد.

وذلك لأنه قد قيل: إن خالدًا إنما قتل مالكًا؛ لأنه تحقق منه الردة، وتزوج بامرأته في دار الحرب؛ لأنه من المسائل المجتهد فيها بين أهل العلم.

وقيل: إن خالدًا لم يقتل مالكًا، وإنما قتله بعض أصحابه خطأ؛ لظنه أنهم ارتدوا، وأن خالدًا قال للقوم لفظًا يريد به تدفئة أسراهم، وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب معناه اقتلوهم، فظن ذلك الشخص أنه قد أمر بقتل الأساري؛ فقتل مالكًا، ولم يبق إلا تزويجه بامرأته، ولعلها كانت مطلقة منه، وقد انقضت عدتها.

وقول عمر: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها» فلا ينبغي أن يحمل ذلك على أن بيعته لم تكن صحيحة، ولا مجمعًا عليها، وإلا كان ذلك قدحًا في إمامة نفسه، كما تقدم، وهو غاية الخرق، فلا يليق نسبته إليه؛ بل المراد بقوله: فلتة: أي بغتة فجأة.

وقوله: «وقى الله شرها» أي: شر الخلاف الذي كاد أن يظهر عندها، بين المهاجرين، والأنصار، وقول الأنصار: «منا أمير، ومنكم أمير» لا إن البيعة كانت شرًا، وذلك أنه قد يضاف الشيء إلى الشيء إذا ظهر عنده، وإن

لم يكن منه، كقوله -تعالى-: ﴿ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾ [سبأ: ٣٣] وأضاف المكر إلى الليل، والنهار، وليس المكر منهما؛ بل يظهر عندهما منه.

وقوله: «فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه» أي إلى مثل الخلاف الموجب لتبديل الكلمة لقول الأنصار: «منا أمير، ومنكم أمير».

قولهم: لا نسلم إجماع الأمة على عقد الإمامة له.

قلنا: دليله ما سبق، ومن تأخر عن بيعته مثل عليّ وغيره، لم يكن عن شقاق، ومخالفة، وإنما كان لعذر وطرو أمر، ولهذا اقتدوا به، ودخلوا في آرائه، وأخذوا من عطائه، وكانوا منقادين له في جميع أوامره، ونواهيه، معتقدين صلاحيته، وصحة وبيعته حتى قال علي: «خير هذه الأمة بعد النبيين أبو بكر، وعمر» على ما تقدم ذكره.

وأما ما ذكروه من الأخبار الدالة على نقيض ذلك، فمن تخرصات الأعداء وتشنيعات السفساف الأغبياء.

ولهذا فإنه لم ينقل شيء من ذلك على ألسنة الثقات، وأرباب العدالة من الرواة.

قولهم: لا نسلم أن الإجماع حجة، سبق جوابه في قاعدة النظر.

كيف وإن منع كون الإجماع حجة، بعد تسليم وقوعه، مما لا يستقيم على مذهب الإمامية؛ لأنه لا يتصور ذلك عندهم إلا وفيهم الإمام المعصوم، فلو لم يكن إجماع الأمة حجة، لما كان قول المعصوم حجة، وهو خلاف مذهبهم.

قولهم: إنما يكون الإجماع حجة، إذا لم يلزم منه مخالفة النص الجلي.

قلنا: لا نسلم وجود النص الجلي، على ما تقرر قبل.

الفصل الخامس

في إثبات إمامة عمر بن الخطاب رضي الله عنه

وطريق إثباتها أن أبا بكر رضي الله عنه كان إمامًا حقًا، على ما تقدم ذكره، وقد رآه أهلاً للإمامة، ووضع الأمر فيه؛ فعهد إليه بالإمامة، وأجمعت الصحابة على جعل العهد طريقًا في انعقاد الإمامة؛ فكانت إمامة عمر رضي الله عنه منعقدة.

وبيان عهده إليه: أن ذلك مما شاع، وذاع، ونقل بالتواتر، نقلاً لا ريب فيه، هذا من جهة الجملة.

وأما من جهة التفصيل: فما روى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه استدعى في مرضه عثمان بن عفان، وأمره أن يكتب العهد المشهور الذي كان يقرأ على المنابر وهو: «هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا، وأول عهده بالعقبى، حالة يبر فيها الفاجر، ويؤمن فيها الكافر، إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، فإن أحسن السيرة، فذاك ظني به والخير أردت، وإن تكن الأخرى ﴿ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾ [الشعراء: ٢٢٧] إلى آخره.

وأما إن الأمة من الصحابة أجمعوا على جعل ذلك طريقًا في انعقاد الإمامة، ما تواتر من اتفاقهم على مبايعته، وصحة إمامته، وتصرفاته، في أموال المسلمين بالجمع، والتفرقة، ونصبه للولاة، والحكام، وقبول أوامره، ونواهيه، وطواعية الكل له فيما يتعلق بالأمور الدينية، والدنيوية من غير نكير.

فإن قيل: لا نسلم إجماع الأمة على صحة العهد إليه، فإنه قد نقل أن طلحة -وهو أحد العشرة- قال لأبي بكر: «ماذا تقول لربك وقد وليت علينا فظًا غليظًا» وذلك يدل على عدم موافقته.

ثم كيف يدعى الإجماع على ذلك مع ما علم من حال علي وأتباعه

إنكار ذلك، ودعواه أن صرف ذلك الأمر عنه ظلم، وعدوان، وأنه المستحق له دون غيره، كما تقدم تقريره في إمامة أبي بكر.

والذي يدل على عدم إجماع الأمة على ذلك: أنهم لو أجمعوا؛ لكان أهلاً للإمامة، وهو لم يكن أهلاً للإمامة وبيانه:-

أنه غير ما كان مشروعًا على عهد رسول الله ﷺ، وبدل كثيرًا من سنته، وكان جاهلاً بالقرآن، وعلم الشريعة، وشاكًا في دين الإسلام، وفي إسلام نفسه، ومات النبي ﷺ وهو عنه غير راض، ومن هذا شأنه لا يكون أهلاً للإمامة.

أما أنه بدل، وغير ما شرعه الرسول: فمن ثلاثة عشر وجهًا:-

الأول: أنه صعد المنبر وقال: «أيها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهن، وأحرمهن، وأعاقب عليهن: وهي متعة النساء، ومتعة الحج، وحي علي خير العمل»[(١)].

الثاني: أن الناس كانوا على عهد رسول الله ﷺ لا يسوغون الجمع بين الطلقات الثلاث في مجلس واحد حتى إن واحدًا طرق امرأته ثلاثًا على عهد رسول الله ﷺ؛ فردها عليه، وأمره بإمساكها، وأن يطلقها للسنة؛ وعمر جوز ذلك.

وأيضًا: ما روى أن واحدًا طلق زوجته بين يدي النبي ﷺ ثلاثًا؛ فغضب وقال: «أتلعبون بكتاب الله»[(٢)] اللعب بكتاب الله حرام؛ وعمر جوز ذلك.

الثالث: أن النبي ﷺ جمع بين الظهر، والعصر وبين المغرب، والعشاء من غير خوف، ولا مطر، على ما رواه ابن عباس؛ وعمر منع ذلك.

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٢/٨٩٧)، وأبو نعيم في المسند المستخرج على مسلم (٣/٣٢٣)، وفي الحلية (٥/٣٩).

(٢) صحيح: رواه النسائي في الكبرى (٣/٣٤٩)، وفي الصغرى (٦/١٤٢).

الرابع: أنه وضع العطاء للمجاهدين اتباعًا لسنة الأكاسرة، وجعلهم يجاهدون بالأجرة، ولم يكن ذلك معهودًا على عهد رسول الله ﷺ.

الخامس: أنه اشترط الكفاءة في تزويج ذوات الأحساب؛ ولم يكن ذلك معهودًا على عهد رسول الله ﷺ.

السادس: أن النبي ﷺ سبى كثيرًا من قبائل العرب، فأعتق، واسترق، وأطلق، وقال عمر: «ليس على عربي مُلك».

السابع: أنه نهى عن جلد العرب، ورجمها، وخالف في ذلك بكتاب الله وسنة رسوله.

الثامن: أنه فضل في القسمة المهاجرين على الأنصار، والأنصار على غيرهم والعرب على العجم، ولم يكن ذلك معهودًا في زمن النبي ﷺ ولا زمن أبي بكر.

التاسع: أنه أجلى أهل نجران، وخيبر عن ديارهم بعد إقرار النبي لهم فيها.

العاشر: أن السنة على عهد رسول الله ﷺ كانت جارية بأخذ دينار عن كل حالم من أهل العهد، فغيره عمر برأيه، ووضع ذلك على أقدارهم.

الحادي عشر: أنه أمر بالتراويح في شهر رمضان، ولم تكن معهودة في زمن الرسول ولا زمن أبي بكر، أبدع ذلك.

الثاني عشر: أنه ولى معاوية بن أبي سفيان أمور المسلمين؛ فخطب على منابرهم، وخالف أمر الرسول حيث قال: «إذا رأيتم معاوية على منبري هذا فاقتلوه»[1].

الثالث عشر: أنه منع أهل البيت من الخمس، وغير ما كان في عهد

---

(١) حسن: رواه عبد الله بن أحمد في السنة (٢/٤٣٨) (٩٧٦)، وأورده الذهبي في سير أعلام النبلاء (٣/١٤٩) (٦/١٠٥)، والخطيب في التاريخ (١/٢٥٩) (١٢/١٨٠).

رسول الله ﷺ وخالف النص.

وأما إنه كان جاهلاً بالقرآن: فما روى أنه لما قبض الرسول ﷺ كان يقول: «لا تتركون هذا القول حتى تقطع أيدي رجال وأرجلهم»، ولم يسكن إلى موت النبي ﷺ حتى تلا أبو بكر قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾ [الزمر: ٣٠]، وقوله -تعالى-: ﴿ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ﴾ وذلك يدل على أنه لم يكن عالمًا بالقرآن، وآياته.

وأيضًا ما روى أن رجلاً أتاه فسأله عن معنى قول الله -تعالى-: ﴿ وَٱلذَّٰرِيَـٰتِ ذَرْوًا ﴾ [الذاريات: ١]، وعن: ﴿ وَٱلنَّـٰزِعَـٰتِ غَرْقًا ﴾ [النازعات: ١]، وعن: ﴿ وَٱلْمُرْسَلَـٰتِ عُرْفًا ﴾ [المرسلات: ١] فعلاه بدرته، ثم أمر به فحبس، فجعل يخرجه في كل يوم، فيضربه خمسين جريدة مدة أيام، ثم نفاه إلى البصرة، وأمر أهل البصرة أن لا يجالسوه ولا يعاملوه، ومن المعلوم أنه لم يكن في السؤال عن ذلك مما يوجب هذا الأمر، وإنما فعل ذلك؛ ليسد عليه باب السؤال؛ لأنه كان جاهلاً بالقرآن، وما يتعلق به.

وأما إنه كان جاهلاً بالأحكام الشرعية: فيدل عليها أمور سبعة:-

الأول: ما روى: «أن رجلاً من اليهود أصيب مقتولاً في سكك المدينة؛ فخطب عمر بالناس، وناشدهم بالله، فقام إليه رجل معه سيف مضرج بالدم وقال: يا أمير المؤمنين، إن أخي خرج غازيًا في جيش، وخلفني في أهله أتعهدهم، وإني أتيت مترله، فإذا أنا بهذا اليهودي، قاعد مع أهله؛ فلم أملك نفسي أن دخلت إليه؛ فضربته بهذا السيف حتى برد، فقال: عمر: «اقتل وأنا شريكك» وذلك منه جهل بأحكام الشرع، حيث أنه أهدر دمًا محرمًا، بمجرد قول المقر بالقتل، ولم يقم عليه الحد، بقذف امرأة أخيه.

الثاني: أنه هم أن يرجم حاملاً، فقال له معاذ: «وإن كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها»؛ فأمسك وقال: «لولا معاذ لهلك عمر».

الثالث: أنه هم برجم مجنونة، فقال له عليّ: القلم مرفوع عن المجنون؛ فأمسك وقال: «لولا علي، لهلك عمر».

الرابع: أنه كان ينهي عن المغالاة في مهور النساء، حتى قامت إليه امرأة وقالت: قال -تعالى-: ﴿ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا ﴾ [النساء: ٢٠]، فقال: «كل الناس أفقه من عمر، حتى النساء.

الخامس: أنه لم يكن على ثبت مما يقوله، ويحكم به من الأحكام الشرعية، ولذلك روى عنه أنه قضى في الجد بتسعين قضية.

السادس: أنه لما شهد على المغيرة بين شعبة، ثلاثة من أصحاب رسول الله ﷺ بالزنا وتقدم الرابع؛ ليشهد، فنظر في وجهه وقال: يا سلح القرد ما تقول أنت؟ ثم قال: إني لأرى وجه رجل ما كان الله ليفضح بشهادته رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ ثم جهم، ثم لعنه، فخلط في الشهادة وقال: رأيت منظرًا قبيحًا، وسمعت نفسًا عاليًا، ولم أر الذي منه ما فيه، فقال عمر: الله أكبر، ما كان للشيطان أن يشمت، برجل من أصحاب رسول الله ﷺ، ثم جلد الشهود الثلاث، وهم من أصحاب رسول الله ﷺ، وأشمت بهم الشيطان، وعطل حدًا، ولقن الشاهد، المداهنة في شهادته، ولما كرر واحد من الشهود، الشهادة بعد أن جلده، أراد عمر أن يكرر الجلد عليه، فقال له عليّ رضي الله عنه: «إن جلدته، رجمت صاحبك»؛ فرجع عنه، وكل ذلك يدل على الجهل بأحكام الشرع، والمداهنة في دين الله.

السابع: أنه أخبر بقوم يشربون الخمر؛ فتسور عليهم؛ فقالوا له: إنك أخطأت من ثلاثة أوجه:-

الأول: أن الله -تعالى- نهى عن التجسس؛ وقد تجسست.

الثاني: أنك دخلت بغير إذن.

الثالث: أنك لم تسلم[١].

وذلك كله جهل بأحكام الشرع.

وأما إنه كان شاكًا في دين الإسلام: فيدل عليه ما روى أن النبي ﷺ لما ودع يوم الحديبية قريشًا، وكتب بينهم وبينه كتابًا، على أن من خرج من قبله إليهم لم يردوه، ومن خرج من أهل مكة إلى النبي ﷺ رده إليهم؛ فغضب عمر، وقال لصاحبه: يزعم أنه نبي، وهو يرد الناس إلى المشركين، ثم إنه أتى النبي ﷺ فجلس بين يديه، وقال له: ألست رسول الله حقًا، قال: بلى، قال: ونحن المسلمون حقًا، قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ فقال له النبي ﷺ: إنما أعمل ما يأمرني به ربي؛ فقال عمر يومئذ: والله ما شككت في دين الإسلام إلا حين سمعت رسول الله يقول ذلك، ثم إنه قام من عند رسول الله ﷺ متسخطًا لأمر الله وأمر رسوله غير راض بذلك.

ثم إنه أقبل يمشي في الناس ويؤلب على رسول الله، ويعرض به، ويقول وعدنا برؤياه التي يزعم أنه رآها، أنه يدخل مكة، وقد صددنا عنها، ومنعنا منها، ثم نحن الآن ننصرف، وقد أعطينا الدنية في ديننا، والله لو أن معي أعوانًا ما أعطيت الدنية أبدًا.

هذا وقد كان أُعطي الأعوان يوم أحد، وقيل له: قاتل؛ ففر بأعوانه؛ فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال له: إنه قد بلغني قولك، فأين كنتم يوم أحد، وأنتم تصعدون، ولا تلوون على أحد، وأنا أدعوكم في أخراكم؛ وذلك كله يدل على الشك في دين الإسلام.

وأما إنه كان شاكًا في إسلام نفسه: فيدل عليه ما روى عنه: «أنه سأل حذيفة بن اليمان، وقد كان عرفه رسول الله المنافقين، وقال له: هل أنا من المنافقين؛ وذلك منه شك في إسلامه».

---

(١) انظر: السنن الكبرى للبيهقي (٣٣٣/٨، ٣٣٤).

وأما إن النبي ﷺ مات غير راض عنه: فيدل عليه ما روى عن النبي ﷺ أنه يوم ثقل قال: «ائتوني بصحيفة ودواة أكتب لكم كتابًا لا تختلفوا بعده، وأغمى عليه، فقال عمر: إنه ليهجر، حسبنا كتاب الله، وسنة رسوله، فلما أفاق قالوا: يا رسول الله، ألا نأتيك بالصحيفة والدواة التي طلبت؛ لتكتب لنا ما لا نختلف بعده.

فقال: «الآن بعدما قلتم يهجر»[1] ولم يفعل؛ وذلك يدل دلالة قاطعة على عدم رضاه عنه.

والجواب قولهم: إن طلحة خالف، لا نسلم أن طلحة كان منكرًا لصحة العهد، وصحة إمامة عمر؛ بل غايته أنه نقم ما كان يتوهمه من فظاظته، وغلطته لا غير، ولهذا فإنه لم يزل متبعًا له، مقتديًا به، آخذًا لعطائه، وداخلاً في رأيه، معينًا له في قضاياه، وذلك كله مع إنكار صحة إمامته بعيد.

وأما دعوى مخالفة عليّ وشيعته في ذلك: فجوابه بما سبق في إمامة أبي بكر ﷺ.

قولهم: إنه لم يكن أهلاً للإمامة؛ لا نسلم ذلك، ودليله الإجمال والتفصيل، كما سبق في حق أبي بكر.

وأما ما ذكروه في الدلالة على إبطال أهليته؛ فباطل من جهة الإجمال؛ والتفصيل.

أما الإجمال: فهو إنه قد ورد في حقه من النصوص، والأخبار ما يدرأ عنه ما قيل عنه من الترهات، وهي إن كانت أخبارها آحادًا، غير أن مجموعها ينزل منزلة التواتر، فمن ذلك قوله ﷺ: «إن من أمتي لمحدثين وإن عمر منهم»[2] وقوله ﷺ «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر، وعمر**»[1].

---

(١) رواه البخاري بنحوه (٣٩/١) (١١/٥، ١٢)، والحاكم في المستدرك (٦٥٧/٢).
(٢) تقدم تخريجه.

وقوله ﷺ في حق أبي بكر، وعمر -رضى الله عنهما-: «هما سيدا كهول أهل الجنة»(٢)، وقوله ﷺ: «**لو لم أبعث، لبُعثت يا عمر**»(٣).

فإن قيل: في متن هذا الحديث ما يدل على ضعفه؛ لأنه لو صح؛ لكانت بعثة النبي ﷺ نقمة في حق عمر لا نعمة، حيث أن ببعثته امتنع عليه الوصول إلى أعلى الرتب، وهي رتبة النبوة، وهو على خلاف قوله -تعالى-: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ٢١].

قلنا: أما أولاً، فلا نسلم صيغة العموم في العالمين، كما عرف من أصلنا وإن سلمنا صيغة العموم، غير أنها مخصوصة بالكفار، فإنهم من العالمين و لم تكن رسالته رحمة لهم؛ بل زيادة في النقمة عليهم، حيث كفروا به، والعام بعد التخصيص، لا يبقى حجة؛ لما تقدم تقريره.

وإن سلمنا أنه يبقى حجة؛ فلا نسلم أن رسالته، ليست رحمة لعمر.

قولهم: لأنه فات عليه بسبب ذلك أعلى المراتب.

قلنا: وفوات أعلى المراتب عليه لا ينافي وجود أصل الرحمة بإرسال النبي في حقه.

وأيضًا ما روى «**أن جبريل نزل على محمد ﷺ وقال له: يا محمد، ربك يقرئك السلام ويقول لك: أقرئ عمر السلام وقل له: أهو راض عني، كرضائي عنه**»(٤)، وهذا وإن كانت صورته صورة الاستفهام غير أن

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) ضعيف: رواه الطبراني في الأوسط كما في مجمع الزوائد (٦٨/٩)، ورواه أحمد في فضائل الصحابة (٤٢٨/١)، وابن عدي (١٥٥/٣، ٢١٦)، نحوه، وانظر: كشف الخفا (٢٠١/٢، ٢١٣).

(٤) ضعيف: أورده الهيثمي في المجمع (٦٩/٢)، وعزاه للطبراني في الأوسط، ورواه الحكيم في النوادر (١٣٣/٣)، وانظر: فيض القدير للمناوي (٢٢٠/٢).

معناه للتقرير؛ فلا يكون ممتنعًا في حق الله -تعالى- كما في قوله -تعالى-: ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَـٰمُوسَىٰ ﴾ [طه: ١٧].

وقوله ﷺ: «**عمر سراج أهل الجنة**»(١).

وقوله ﷺ يوم بدر: «**لو نزل من السماء عذاب، لما نجا منه غير عمر**»(٢)، ولا منافاة بين هذا الخبر وبين قوله -تعالى- ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ﴾ [الأنفال: ٣٣] إذ الآية جازمة في انتفاء العذاب عنهم، ورسول الله فيهم، وهو في الخبر معلق على نزوله، ونزوله عليهم ممتنع، والرسول فيهم.

ومما يدل على علو رتبته، وعظم شأنه، وكرامته على الله -عز وجل- كما اشتهر وشاع، وذاع، أنه نادى وهو بالمدينة: يا سارية الجبل، وكان سارية في فارس؛ فسمع صوته، وانحاز إلى الجبل.

ومن ذلك ما ظهر له من حسن السيرة، واستقامة الأمور، وحمل الناس على المحجة البيضاء، واستئصال أعداء الله -تعالى- وظهور كلمة الإسلام شرقًا، وغربًا، وفتح البلاد واستقرار العباد، مع خشونته في دين الله، وتواضعه لعباد الله -تعالى-، ومن هو بهذه المنزلة من الله ورسوله، وإجماع الأمة، وله هذه المناقب، والصفات، ومتحلي بهذه الفضائل، والكمالات، فيبعد عند العاقل إصغاؤه إلى ما قيل في حقه من الأكاذيب، والالتفات إلى ما لا أصل له عند الثقات من أهل الروايات هذا من جهة الإجمال.

وأما التفصيل عما ذكروه:

أما تحريمه للمتعتين، وحي على خير العمل، إنما كان لأنه ظهر عنده

---

(١) ضعيف: رواه الدارقطني في العلل (٥/٢٧٧)، وابن عدي في الكامل (٤/١٩٠)، وأورده الهيثمي في المجمع (٩/٧٤)، وعزاه للبزار.

(٢) أورده ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة (١٢/١٧٨).

المحرم لذلك بعد الجواز، والمجتهد تبع لما أوجبه ظنه.

وأما حكمه بجواز الجمع بين الطلقات الثلاث، فلقوله -تعالى-: ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ ﴾ [البقرة: ٢٣٦] نفى الحرج عند التطليق؛ فيدخل فيه الجمع؛ لأنه تطليق.

قولهم: إنه لم يكن ذلك مسوغًا في عهد رسول الله ﷺ لا نسلم ذلك، وما ذكروه من الخبر الأول فلم يُنقل على ألسنة العدول؛ وبتقدير أن ينقله العدل؛ فهو خبر واحد؛ فلا يقع في مقابلة القرآن والمتواتر، وهذا هو الجواب عن الخبر الثاني، كيف وإنه واقع في عين يتطرق إليها الاحتمال، ولا عموم فيها؛ فلا تكون حجة.

وبيان تطرق الاحتمال: أنه يحتمل أنه كان قد طلقها، وهي حائض، أو في طهر جامعها فيه؛ فكان غضبه ﷺ لذلك، لا للجمع بين الطلقات.

وأما قول ابن عباس: «أن النبي ﷺ جمع بين الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء من غير خوف، ولا سفر»[1]، ليس فيه ما يدل على الجمع من غير عذر أصلاً؛ لجواز أنه جمع مع المطر.

وعلى هذا فلا يكون عمر مخالفًا للرسول ﷺ.

قولهم: إنه وضع العطاء للمجاهدين.

قلنا: ليس في ذلك ما يقدح فيه فإنه لم يحرم ما كان في عهد رسول الله ﷺ، ولا منع من تجويزه، وما فعله لم يكن محرمًا، وعدم فعله لا يدل على تحريمه؛ بل غايته أنه ترجح ذلك في نظره في زمانه، ولم يكن ذلك راجحًا في زمن النبي ﷺ؛ فلذلك صار إليه.

قولهم: إنه اشترط الكفاءة في فروج ذوات الأحساب، ولم يكن ذلك

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٤٩١/١) وابن خزيمة (٨٢/٢، ٨٣)، وابن حبان (٤٦١/٤) والبيهقي في الصغرى (٣٥٦/١).

معهودًا على عهد رسول الله ﷺ لا نسلم أنه لم يكون معهودًا، ودليله ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «**تخيروا لنطفكم، وانكحوا الأكفاء، وانكحوا إليهم**»(١)، أمر بذلك، والأمر للوجوب، وحكمته ما فيه من دفع العار اللاحق بها، وبأوليائها؛ فكان في ذلك موافقًا لقول النبي ﷺ؛ لا إنه مخالف له.

قولهم: إنه قال: «**لا يسترق العرب**»، وهو مخالف لفعل النبي ﷺ.

قلنا: إن صح ذلك عنه، فلعله اطلع على ناسخ، ومعارض، لم يظهر عليه غيره.

قولهم: إن صح ذلك عنه، فلعله اطلع على ناسخ، ومعارض، لم يظهر عليه غيره.

قولهم: إنه خالف كتاب الله، وسنة رسوله، في منعه من جلد العرب ورجمها.

قلنا: كيف يصح دعوى ذلك وهو أول من جلد ولده، حتى مات، وجلد شهود المغيرة بن شعبة، وكانوا من العرب، ولو صح ذلك عنه؛ لما كان ممتنعًا؛ لجواز ظهوره على معارض، أو ناسخ في نظره كما سبق.

قولهم: إنه فاضل في القسمة بين الناس.

قلنا: ليس في ذلك أيضًا ما يوجب القدح فيه، وأنه مع ما رآه في نظره، واجتهاده من المصلحة في ذلك لم يحرم التساوي، ولا أوجب التفاضل؛ فلم يكن في ذلك مخالفًا لما قضى النبي ﷺ به من التساوي.

قولهم: إنه أجلى أهل نجران، وخيبر عن ديارهم.

---

(١) ضعيف: الحاكم في المستدرك (٢/١٧٦)، وابن ماجه (١/٦٣٣) (١٩٦٨)، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (٢/١١٥)، هذا إسناد فيه الحارث بن عمران المدني، قال فيه أبو حاتم ليس بالقوي، والحديث الذي رواه لا أصل به -يعني هذا الحديث- وقال ابن عدي: والضعف على رواياته بين ....، ورواه البيهقي في الكبرى (٧/١٣٣)، والدارقطني (٣/٢٩٩).

قلنا: لعله فعل ذلك لإخلالهم بشرط أقرهم النبي ﷺ عليه، وقد عرفه دون غيره، فلم يكن بذلك مخالفًا للنبي ﷺ؛ بل موافقًا له.

قولهم: إن العادة كانت جارية بأخذ دينار من كل حالم من أهل العهد.

قلنا: لم يكن ذلك التقدير بطريق الوجوب؛ بل غايته أنه كان ذلك على وفق ما اقتضته المصلحة، في ذلك الوقت، ولعله رأى المصلحة بعد ذلك في الزيادة، مع تقرير ما كان واجبًا على عهد رسول الله ﷺ؛ وهو من أهل الاجتهاد فيه.

قولهم: إنه أبدع التراويح، لا نسلم، فإنه قد روى: «أن النبي ﷺ صلاها ليالي، وصلوها معه، ثم تأخر، وصلاها في بيته باقي الشهر حتى لا يظن أنها واجبة، ولم يثبت نسخها»؛ فعمر فعل ما كان مسنونًا، لا إنه فعل ما لم يكن[1].

قولهم: إنه خالف أمر الرسول في تولية معاوية، لا نسلم ما ذكروه عن النبي ﷺ في حق معاوية، فلم يثبت، ولم يصح، ولا سيما وهو كان كاتب الوحي، وخال المؤمنين.

وبتقدير الصحة؛ فلا نسلم أن عمر خالف أمر النبي ﷺ، فإنه قال: «إذا رأيتم معاوية على منبري هذا -بطريق التعيين- فاقتلوه»[2]، وما لزم من توليته على إقليم الشام، المنع من قتله بتقدير أن يُرى على منبر رسول الله ﷺ، حتى يكون مخالفًا لأمره.

قولهم: إنه منع أهل البيت من الخمس.

قلنا: لعله اطلع في اجتهاده على معارض اقتضى ذلك، وعارض به نص الكتاب.

---

(١) روى ذلك مسلم (٢/١٧٧).

(٢) تقدم تخريجه.

وبالجملة: فمخالفة المجتهد في الأمور الظنية لما هو ظاهر لغيره؛ لا يوجب القدح فيه، وإلا لزم ذلك في كل واحد من المجتهدين المختلفين؛ وهو ممتنع.

قولهم: إنه كان جاهلاً بالقرآن؛ لا نسلم ذلك.

وأما قصته في حالة موت النبي ﷺ مع أبي بكر؛ فذلك مما لا يدل على جهله بالقرآن؛ فإن تلك الحالة، كانت حالة تشويش البال، واضطراب الأحوال، والذهول عن الجليات، وخفاء الواضحات، بسبب موت النبي ﷺ، حتى أنه تنقل أن بعض الصحابة في تلك الحالة غمي، وبعضهم خرس، وبعضهم جن، وبعضهم هام على وجهه، وبعضهم صار مقعدًا لا يقدر على القيام، فما ظنك بالغفلة عما قيل من الآيات.

وأما قصته مع السائل عن الآيات المذكورة: فإنما فعل به ما فعل، لا لأنه كان جاهلاً بمعانيها، وكيف يظن به ذلك، وقد كان من بلغاء العرب، وفصحاء أهل الأدب، ومن شاهد التزيل، وعرف التأويل، وشواهد ذلك في أقواله، والمسائل المأثورة عنه كثيرة غير قليلة، مع أن عادة العقلاء غير جارية بأذى من سأل عما لا يعرف المسئول جوابه؛ بل إنما فعل به ذلك؛ لأنه ظهر له منه أنه قاصد الإزراء والتنقص، والامتحان دون قصد الفائدة.

والإمام له تأديب من هو من هذا القبيل، ثم لو كان سؤاله عما لم يعرف عمر جوابه موجبًا لضربه؛ وأذاه، أو إن الموجب لذلك سد باب السؤال عليه؛ لكان فعل ذلك بالمرأة المعترضة عليه في منعه من المغالاة في مهور النساء، وإفحامه بين الناس حتى قال: «كل الناس أفقه من عمر حتى النساء» أولى.

قولهم: إنه كان جاهلاً بالأحكام الشرعية، إن أرادوا به أنه لم يكن قادرًا على معرفتها بالاجتهاد؛ فممنوع.

وإن أرادوا به أنها لم تكن عنده حاضرة، مفصلة؛ فمسلم؛ لكن ذلك مما لا يوجب القدح فيه؛ إذ هو مشارك لجميع أئمة الاجتهاد في ذلك.

وما ذكروه من قصة اليهودي: فلا نسلم صحة قوله: «اقتل وأنا معك».

وأما إنه لم يقم على المقر حد قذف المرأة فلأنها لم تطالب به والمطالبة شرط فيه.

قولهم: إنه أهدر دم اليهودي بمجرد قول المقر، لا نسلم ذلك؛ بل غايته أنه لم يوجب عليه القصاص؛ لأنه ما كان يرى قتل المسلم بالذمي.

وأما إنه لم يوجب عليه الدية؛ لأن شرط إلزامه بها مطالبة ولي القتيل، ولم يطالب بها.

وأما إنه لم يوجب عليه كفارة، فلعله كان لا يرى إيجاب الكفارة في القتل العمد.

وقولهم: إنه هم برجم حامل، ومجنونة.

قلنا: لعله لم يعلم بالحمل والجنون.

قوله: «لولا علي لهلك عمر، لولا معاذ لهلك عمر» أي بسبب ما كان يناله من المشقة بتقدير العلم بحالهما بعد الرجم؛ لعدم المبالغة في البحث عن حالهما.

قولهم: إنه كان ينهي عن المغالاة في المهور.

قلنا: لم يكن ذلك منه نهيًا عما اقتضاه نص الكتاب على جهة التشريع، بل بمعنى أنه وإن كان جائزًا شرعًا؛ فتركه أولى نظرًا إلى الأمر المعيشي، لا بالنظر إلى الأمر الشرعي.

وقوله: كل الناس أفقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس.

قولهم: إنه قضى في الجد بتسعين قضية.

قلنا: لأنه كان مجتهدًا، وكان يجب عليه اتباع ما يوجبه ظنه في كل وقت، وإن اتحدت الواقعة كما هو دأب سائر المجتهدين.

وأما قصته مع المغيرة بن شعبة: فغير موجبة للطعن فيه أيضًا.

أما قوله: ما كان الشيطان ليشمت برجل من أصحاب رسول الله: أي بوقوعه في معصية الزنا؛ فظاهر أنه غير موجب للقدح.

قولهم: إنه أشمت الشيطان بالشهود، وهم من أصحاب رسول الله، إن أرادوا بذلك أنه أشمت الشيطان بهم، بإقامة الحد عليهم، مع وجوبه حيث صارت أقوالهم قذفًا لنقصان نصاب الشهادة، ولم يجد لدفع ذلك عنهم سبيلاً؛ فذلك غير موجب للقدح، وإلا كان الإمام منهيًا عن إقامة الحدود الواجبة؛ وهو محال.

وإن أرادوا غير ذلك؛ فهو ممنوع.

قولهم: إنه عطل حدًا لا نسلم ذلك؛ لأن التعطيل يستدعي سابقة الوجوب، والحد على المغيرة لم يجب؛ لنقصان نصاب الشهادة.

قولهم: إنه لقن الشاهد المداهنة في الشهادة لا نسلم؛ بل غايته أنه قال: إني لأرى وجه رجل ما كان الله ليفضح بشهادته رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ معناه أني أتفرس فيه أنه ليس معه شهادة يفضح بها رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ، وليس في ذلك ما يوجب التعليم بالمداهنة.

قولهم: إنه أراد أن يقيم الحد مرة ثانية، على بعض الشهود، حيث كرر الشهادة بعد إقامة الحد عليه، إنما كان كذلك؛ لأنه ظن أنه قذف ثان غير القذف الأول، فلما قال له عليّ ﷺ إن جلدته رجمت صاحبك» معناه: إن حددته لظنك أن ما صدر منه من الشهادة ثانيًا غير الشهادة الأولى؛ فقد كمل نصاب الشهادة على الزنا؛ فيلزم أن ترجم المغيرة؛ فرجع عما ظنه وليس ذلك بدعًا من أحوال المجتهدين، كما رجع عليّ ﷺ عن المنع عن بيع أمهات

الأولاد إلى بيعهن.

قولهم: إنه أخطأ في صورة الإنكار من ثلاثة أوجه؛ لا نسلم ذلك.

قولهم: إنه تجسس؛ لا نسلم ذلك؛ بل أخبر بذلك خبرًا حصل له به الظن الموجب للإنكار.

قولهم: إنه دخل بغير إذن مسلم؛ ولكن لا نسلم أن الاستئذان في مثل هذه الحالة واجب؛ ليكون مخطئًا بتركه؛ وذلك لأن إنكار المنكر، واجب على الفور ويلزم من الاستئذان تأخيره؛ فلا يجب.

قولهم: إنه لم يسلم.

قلنا: لأن السلام ليس واجبًا؛ بل غايته أنه يكون مندوبًا، ومن ترك مندوبًا لا يعد مخطئًا؛ فإن استيعاب الأوقات بالعبادات مندوب، وتارك ذلك، لا يعد مخطئًا، وإلا كان النبي في كل وقت لا يؤدي فيه عبادة تطوعًا مخطئًا؛ وهو ممنوع.

قولهم: إنه كان شاكًا في دين الإسلام، معاذ الله أن يكون ذلك منه مع ما بيناه من الفضائل الواردة في حقه، وإجماع الأمة على إمامته، وما ظهر منه من حسن سيرته، وتصلبه في إقامة الدين، وتورعه، الذي ما سبقه، ولا لحقه فيه أحد من المسلمين كما بيناه.

وما ذكروه عنه من تلك الأقوال الشنيعة، والأحاديث الفظيعة، فمن أكاذيب أعداء الدين، وتشنيعات الملحدين، قصدًا لهضم الإسلام في أعين الضعفاء بالقدح فيمن كان عماد الإسلام، وبه قوام الإسلام ابتداء وانتهاء، بدليل قوله ﷺ: «اللهم أيد الإسلام بأبي جهل، أو بعمر بن الخطاب»[1].

قولهم: إنه كان شاكًا في إسلام نفسه بسؤاله لحذيفة بن اليمان؛ فقد سبق جوابه.

---

(١) صحيح: رواه الشاشي في مسنده (٢/٥٨، ٥٩)، وعبد الرزاق في المصنف (٥/٣٢٥)، والحاكم في المستدرك (٣/٨٩).

قولهم: إن النبي ﷺ مات وهو غير راض عنه؛ لا نسلم.

وكيف يكون ذلك مع ورود ما ورد عنه في مناقبه، وتحقيق فضائله، كما تقدم تحقيقه.

وأما قضية الدواة والصحيفة: فلا نسلم أن عمر كان القائل عن النبي ﷺ أنه يهجر؛ بل الذي رواه ابن عباس أن القائل لذلك واحد من أهل البيت، يعني الحاضرين، ولم يعين عمر.

وإن سلمنا أن القائل لذلك عمر؛ فمعناه أن الألم والوجع قد غلب على رسول الله، وغيب صوابه، فكيف يكتب، وليس في ذلك ما يوجب سخط النبي عليه.

الفصل السادس

في إثبات إمامة عثمان بن عفان رضي الله عنه

ولا خلاف بين الناس أن عمر رضي الله عنه جعل الإمامة شورى في ستة نفر، وهم: عثمان وعليّ، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وقال: «لو كان أبو عبيدة بن الجراح في الأحياء؛ لما ترددت فيه»(١).

وإنما جعلها شورى بين الستة المذكورين؛ لأن كان يراهم أفضل خلق الله في زمانهم، وأن الإمامة غير صالحة لمن عداهم، وقال في حقهم: «هؤلاء مات رسول الله ﷺ وهو عنهم راض»(٢)، غير أنه تردد في التعيين، و لم يترجح في نظره واحد منهم على الباقين، وأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين.

ولهذا قال: «إن انقسموا اثنين فأربعة؛ فكونوا مع الأربعة، ميلاً منه إلى الكثرة، وإنها أغلب على الظن، وإن استووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن بن عوف»(٣).

ولهذا فإنه لم يعين واحدًا منهم للصلاة عليه، مخافة أن يقال مال إليه، وعينه؛ بل وصى بذلك إلى صهيب؛ بل كان يدعو للخليفة بعده ويقول: «أوصى الخليفة بعدي بالمسلمين خيرًا، أوصيه بالمساكين».

ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان؛ لاستجماعه شرائط الإمامة، وتحقيقها على ما قررناه في حق أبي بكر.

وكان مع ذلك له من الفضائل المأثورة، والمناقب المشهورة ما لا خفاء به؛ فإنه جهز جيش العسرة، وسبل بئر رومة، وزاد في مسجد رسول الله، وجمع الناس على مصحف واحد، عندما كاد وقوع الاختلاف بين الناس في

---

(١) انظر: نهاية الإقدام (ص٤٨٠).
(٢) صحيح: رواه البخاري (٤٦٩/١) (١٣٥٥/٣)، ومسلم (٣٩٦/١).
(٣) رواه بنحوه ابن سعد في طبقاته الكبرى (٣٦١/٣).

القرآن، واختيار النبي ﷺ له في تزويج ابنتيه، وقوله ﷺ له لما ماتت الثانية: «**لو كان لنا ثالثة لزوجناك**».

وما اشتهر من كف النبي رجله عند دخول عثمان عليه، وقوله في حقه: «كيف لا أستحي ممن تستحي منه الملائكة».

وقوله ﷺ: «**وزنت بأمتي، فوضعت في كفة، وأمتي في كفة؛ فرجحت بأمتي، ثم وضع أبو بكر مكاني؛ فرجح بأمتي؛ ثم وضع عمر مكانه فرجح بهم، ثم وضع عثمان مكانه؛ فرجح بهم؛ ثم رفع الميزان**».

وكان مع ذلك كله من الزهاد العباد المتهجدين يختم القرآن في كل ليلة بركعة واحدة، حتى نزل في حقه قوله -تعالى-: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَـٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا﴾ [الزمر: ٩] الآية، وقال فيه حسان بعد قتله في أبيات قصيدة مطولة:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به ... يقطع الليل تسبيحًا وقرآنًا

فإن قيل: كيف يمكن أن يقال: جعل الإمامة شورى بين الستة المذكورين وعينهم، دون غيرهم مع أنه قدح في كل واحد منهم.

ودليل ذلك ما روى عن ابن عباس أنه قال: «رأيت أمير المؤمنين عمر مفكرًا، فقلت له: يا أمير المؤمنين لو حدثتك بما في نفسك، قال عمر: كنت أصدقك: فقلت: كأنك تفكر فيمن يصلح لهذا الأمر بعدك، فقال: ما أخطأت ما في نفسي.

فقال ابن عباس فقلت: يا أمير المؤمنين ما تقول في عثمان؟ فقال: هو كلف بأقاربه يحمل أبناء أبي معيط، على رقاب الناس؛ فيحطمونهم حطم الإبل بنت الربيع؛ فيدخل الناس من ههنا؛ فيقتلونه، وأشار إلى مصر، والعراق، والله إن فعلتم؛ ليفعلن والله إن فعلن ليقتلن.

قلت: فطلحة؟ قال: صاحب بأو وزهو وهذا الأمر لا يصلح لمتكبر.

قلت: فالزبير؟ قال: بخيل يظل طوال نهاره بالبقيع يحاسب به عن الصاع من التمر، وهذا الأمر لا يصلح إلا لمنشرح الصدر.

قلت: فسعد؟ قال: صاحب شيطان إذا غضب، وإنسان إذا رضى، فمن للناس إذا غضب.

قلت: فعبد الرحمن بن عوف؟ قال: والله لو وزن إيمانه بإيمان الخلق لرجح؛ لكنه ضعيف.

قلت: فعليّ: فصفق إحدى يديه على الأخرى فقال: هو لها، لولا دعابة فيه، ووالله إن ولي هذا الأمر ليحملنكم على المحجة البيضاء.

ثم وإن سلمنا إنه لم يقدح فيهم؛ ولكن لا نسلم إجماعهم على عثمان، وكيف يجمعون عليه، ولم يكن أهلاً للإمامة.

وبيان عدم أهليته من اثنى عشر وجهًا:

الأول: أنه آوى الحكم طريد رسول الله ﷺ ورده، ولم يرده رسول الله ﷺ ولا أبو بكر، ولا عمر.

الثاني: أنه أشخص أبا ذر من الشام، وضربه بالسوط، ونفاه إلى الربذة، وكان حبيب رسول الله من غير ذنب موجب لذلك، سوى اتباع هوى معاوية، وشكواه منه.

الثالث: أنه أحرق المصاحف بالنار.

الرابع: أنه ضرب ابن مسعود، حتى كسر ضعلين من أضلاعه، عند إحراق مصحفه، وحرمه العطاء سنتين.

الخامس: أنه ضرب عمار بن ياسر، حتى فتق أمعاءه.

السادس: أنه ولى أقاربه، ورفع أبناء أبي معيط على رقاب الناس، بعد نهى عمر له عن ذلك، وكراهية الناس لهم.

السابع: أنه ولى على المسلمين من لا يصلح للولاية عليهم كتوليته

للوليد بن عقبة، وسعيد بن العاص، وعبد الله بن أبي سرح، ومعاوية.

أما الوليد: فلأنه شرب الخمر، وصلى بالناس سكرانًا.

وأما سعيد بن العاص: فلأنه لما ولاه على الكوفة فعل ما أوجب أن أخرجه أهلها منها.

وأما عبد الله بن أبي سرح: فلأنه لما ولاه مصر أساء التدبير حتى شكاه أهلها، وتظلموا منه، وأما معاوية: فلما ظهر بسببه من الفتن وأحدث من العظائم.

الثامن: أنه كان يبذر أموال بيت مال المسلمين، ويفرقها على أقاربه حتى أنه نقل عنه، أنه دفع إلى أربعة نفر منهم أربعمائة ألف دينار.

التاسع: أنه كان مضيعًا لحدود الله، ويدل عليه أنه لم يقتل عبيد الله بن عمر، قاتل الهرمزان، وكان مسلمًا، وأنه أراد أن يعطل حد شرب الخمر، في حق الوليد بن عقبة؛ فحده علي ﵁ وقال: «لا يعطل حد الله وأنا حاضر».

العاشر: أنه كاتب ابن أبي السرح سرًا بخلاف ما كتب إليه جهرًا على يد محمد بن أبي بكر، وأمره بقتل محمد بن أبي بكر ولم يوجد منه ما يقتضي ذلك، حتى آل أمر ذلك إلى ما آل إليه من خذلان الصحابة له، وتمالأ الناس على قتله، وتركه ثلاثة أيام لا يدفن.

الحادي عشر: أنه حمى لنفسه حمى، وأتم الصلاة في السفر.

الثاني عشر: أنه رقى على المنبر، إلى حيث كان يرقى النبي ﷺ مساويًا له، بعد نزول أبي بكر درجة، ونزول عمر درجتين.

وقد نقم الخصوم عليه أشياء كثيرة، لا حاصل لها، يظهر فسادها بأوائل النظر لمن لديه أدنى تفطن؛ فلذلك آثرنا الإعراض عنها متقصرين على ما ذكرناه؛ لكونه أشبه ما قيل.

والجواب:

قولهم: إن عمر قدح في كل واحد من الستة.

قلنا: لم يكن مقصوده بذلك القدح فيهم، والتنقيص بهم؛ بل لأنه لما اعتقد أنهم أفضل أهل زمانهم، وجعل الإمامة منحصرة فيهم، أراد أن ينبه الناس على ما يعلمه من كل واحد من الستة، مما يوافق مصلحة المسلمين، ويخالفها، مبالغة في التحري والنصح للمسلمين؛ ليكون اختيارهم لمن يختارونه، أوفق لمصلحتهم.

قولهم: لا نسلم إجماع الأمة على عثمان.

قلنا: طريق إثباته فعلى نحو طريق إثبات إمامة أبي بكر على ما سبق.

قولهم: إنه لم يكن أهلاً للإمامة.

قلنا: دليله الإجمال والتفصيل، كما تقدم في حق أبي بكر ﷺ.

قولهم: إنه آوى طريد رسول الله ﷺ، ورده من الطائف.

قلنا: إنما رده لأن عثمان كان قد استأذن رسول الله في رده؛ فأذن له في ذلك، ولم يتفق رده في زمن النبي ﷺ، حتى آل الأمر إلى أبي بكر، وعمر؛ فذكر لهما ذلك، فطلبا شاهدًا آخر على ذلك؛ فلم يتفق حتى آل الأمر إلى عثمان؛ فحكم فيه بعلمه.

قولهم: إنه أشخص أبا ذر من الشام، وضربه بالسوط، ونفاه إلى الربذة.

قلنا: إنما أشخصه من الشام؛ لأنه بلغه أنه كان في الشام إذا صلى الجمعة وأخذ الناس في ذكر مناقب الشيخين، يقول لهم: «لو رأيتم ما أحدث الناس بعدهما، شيدوا البنيان، ولبسوا الناعم، وركبوا الخيل، وأكلوا الطيبات»، وكاد يفسد بأقواله الأمور، ويشوش الأحوال؛ فاستدعاه من الشام؛ فكان إذا رأى عثمان قال: ﴿يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٣٥]، الآية؛ فضربه عثمان بالسوط على ذلك تأديبًا، وللإمام ذلك بالنسبة إلى كل من أساء أدبه عليه، وإن أفضى ذلك التأديب إلى إهلاكه، ثم قال له، إما أن تكف، وإما أن تخرج إلى حيث

شئت؛ فخرج إلى الربذة غير منفي، ومات بها.

قولهم: إنه أحرق المصاحف بالنار.

قلنا: هذا من أعظم مناقبه، حيث أنه جمع الناس على كلمة واحدة، ومصحف واحد، ولولا ذلك، لاضطرب الناس واختلفوا كل اختلاف بسبب اختلاف المصاحف، فإنها كانت مختلفة غير متفقة.

قولهم: إنه ضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعيه.

قلنا: إن صح ضربه له.

فقد قيل: إنه لما أراد عثمان أن يجمع الناس على مصحف واحد، ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله، طلب مصحفه منه فأبى، ذلك ما كان عليه من الزيادة، والنقصان؛ فأدبه على ذلك.

قولهم: إنه حرمه العطاء سنتين.

قلنا: احتمل أن يكون ذلك؛ لأنه رأى صرفه إلى من هو أولى منه، أو أنه كان قد استغنى عنه.

قولهم: إنه ضرب عمار بن ياسر حتى فتق أمعائه.

قلنا: إنما فعل به ذلك بطريق التأديب؛ لأنه روى أنه دخل عليه، وأساء عليه الأدب، وأغلظ له في القول بما لا يجوز التجرؤ بمثله على الأئمة، وللإمام التأديب لمن أساء الأدب عليه، وإن أفضى ذلك إلى هلاكه، ولا إثم عليه؛ لأنه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له.

كيف وإن ما ذكروه لازم على الشيعة، حيث إن عليًا ﷺ قتل أكثر الصحابة في حربه.

فلئن قالوا: إنما قتلهم بخروجهم عنه، وافتآتهم عليه.

قلنا: فإذا جاز القتل دفعًا لمفسدة الإفتئات على الإمام؛ جاز التأديب أيضًا.

قولهم: إنه ولى أقاربه.

قلنا: لأنهم كانوا أهلاً للولاية.

قولهم: كان ذلك مع كراهية الناس لهم.

قلنا: إن أرادوا به كراهية كل الناس؛ فممنوع، وإن أرادوا كراهية بعض الناس؛ فهذا مسلم؛ لكن ذلك مما لا يمنع من التولية، وإلا لما ساغ للإمام نصب قاض، ولا وال ضرورة أنه ما من والٍ ولا قاض إلا ولابد من كراهية بعض الناس له.

قولهم: إنه ولى من لا يصلح للولاية، لا نسلم ذلك.

قولهم: إنه ولى الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر، وصلى بالناس سكرانًا.

قلنا: إنما ولاه لظنه أنه أهل للولاية، وليس من شرط الوالي أن يكون معصومًا، ولا جرم لما ظهر منه الفسق، عزله وحده.

وعلى هذا يكون الجواب عن كل من ولاه وظاهره الصلاح، وإن لم يكن في نفس الأمر صالحًا.

قولهم: إنه كان يكثر في العطاء لأقاربه.

قلنا: لا نسلم أن الزيادة على القدر المستحق كان من بيت المال؛ بل لعل ذلك من ماله، وما يختص به.

قولهم: إنه كان مضيعًا لحدود الله، لا نسلم.

قولهم: إن لم يقتل عبيد الله بن عمر قاتل الهرمزان.

قلنا: لأن كان مجتهدًا وقد قال: هذا القتل جرى في غير سلطاني؛ فلا يلزمني حكمه وذلك لأنه كان قتله قبل عقد الإمامة لعثمان وهذا هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله.

قولهم: إنه أراد أن لا يقيم الحد على الوليد بن عقبة بشرب الخمر، لا

نسلم ذلك؛ بل لعله أخر استيفاء الحد؛ ليكون على ثقة من شربه الخمر، ولهذا فإنه حده بعد ذلك.

قولهم: إنه كاتب ابن أبي السرح سرًا بما يخالف كتابه له جهرًا، وأنه أمره بقتل محمد بن أبي بكر.

لا نسلم ذلك؛ فإنه قد حلف أنه ما فعل شيئًا من ذلك، وما أمر بقتل محمد بن أبي بكر، ولا يخفى ما كان عليه من الديانة والأمانة، فنسبة التزوير في كتابه، والكذب في ذلك إلى غيره ممن تمالأ على قتله، من السفساف الأوباش أولى.

قولهم: إنه حمى لنفسه حمى، وأتم الصلاة في السفر.

قلنا: أما الحمى فلم يختص هو به، فإنه كان في زمن الشيخين.

فلئن قالوا: إلا أنه زاد في ذلك.

قلنا: لاحتمال زيادة المواشي، والأمور المصلحية مما يختلف باختلاف الأوقات بالزيادة، والنقصان.

وأما إتمام الصلاة في السفر، فإنما كان؛ لأن الإتمام هو الأصل، وغايته أنه عدل عن الرخصة إلى العزيمة.

قولهم: إنه رقى في المنبر إلى موضع رسول الله ﷺ، وخالف الشيخين.

قلنا: إن النزول عنه ليس من الواجبات؛ بل غايته أن يكون من المندوبات، ومن ترك مندوبًا، لا يعد مخطئًا كما سبق تقريره.

الفصل السابع

في إثبات إمامة علي بن أبي طالب ﷺ

ولا يخفى أن عليًّا كان مستجمعًا للخلال الشريفة، والمناقب المنيفة التي بعضها يستحق الإمامة، وأنه اجتمع فيه من فضائل الصفات، وأنواع الكمالات ما تفرق في غيره من الصحابة، حتى إذا قيل من أشجع الصحابة، وأعلمها وأعبدها، وأزهدها، وأفصحها، وأسبقها إيمانًا، وأكثرها مجاهدة بين يدي رسول الله ﷺ وأقربها نسبًا، وصهارة منه، كان عليًا ﷺ معدودًا في أول الجريدة، وسابقًا إلى كل فضيلة حميدة، ولذلك قال فيه رباني هذه الأمة عبد الله بن عباس وقد سأله معاوية عنه فقال: «كان والله للقرآن تاليًا، وللشر قاليًا، وعن المين نائيًا، وعن المنكر ناهيًا، وعن الفحشاء ساهيًا، وبدينه عارفًا، ومن الله خائفًا، وعن الموبقات صادقًا، وبالليل قائمًا، وبالنهار صائمًا، ومن دنياه سالمًا، وعلى العدل في البرية عازمًا، وبالمعروف آمرًا، وعن المهلكات زاجرًا وبنور الله ناظرًا، ولشهوته قاهرًا، فاق المسلمين ورعًا، وكفافًا، وقناعة، وعفافًا، وسادهم زهدًا، وأمانة، وبرًا، وحياطة، كان والله حليف الإسلام، ومأوى الأيتام، ومحل الإيمان، ومنتهى الإحسان، وملاذ الضعفاء، ومعقل الحنفاء، وكان للحق حصنًا منيعًا، وللناس عونًا متينًا، وللدين نورًا، وللنعم شكورًا، وفي البلاء صبورًا.

كان والله هجادًا بالأسحار، كثير الدموع عند ذكر النار، دائم الفكر في الليل والنهار، نهاضًا إلى كل مكرمة، سعاء إلى كل منجية، فرارًا من كل موبقة، كان والله علم الهدى، وكهف التقى، ومحل الحجي، وبحر الندى، وطود النهي، وكنف العلم للورى، ونور السفر في ظلام الدجى، كان داعيًا إلى المحجة العظمى، ومستمسكًا بالعروة الوثقى، عالمًا بما في الصحف الأولى، وعاملاً بطاعة الملك الأعلى، عارفًا بالتأويل، والذكرى، متعلقًا بأسباب الهدى، حائزًا عن طرقات الردى، ساميًا إلى المجد، والعلى، وقائمًا بالدين، والتقوى، وتاركًا للجور والعدوى، وخير من آمن، واتقى، وسيد من تقمص، وارتدى، وأبر من انتقل وسعى، وأصدق من تسربل، واكتسى، وأكرم من

تنفس، وقرًا، وأفضل من صام وصلى، وأفخر من ضحك، وبكى، وأخطب من مشى على الثرى، وأفصح من نطق في الورى، بعد النبي المصطفى، فهل يساويه أحد؟ وهو زوج خير النسوان فهل يساويه بعلٍ؟ وأبو السبطين فهل يدانيه خلق؟ وكان والله للأشداء قتالاً، وللحرب شعالاً، وفي الهزاهز ختالاً، هذا مع ما ورد فيه من الأخبار الصحيحة الدالة على فضيلته، والآثار المثبتة على علو شأنه، ورتبته كما قررناه وأوردناه فيما تقدم.

هذا فيما يتعلق بالصفات الموجبة لاستحقاق الإمامة.

وأما الوجه الثاني: في إثبات إمامته، فإجماع الأمة عليه بعد مقتل عثمان واتفاقهم على استخلافه وإمامته، واتباعهم له في حله، وإبرامه، ودخولهم تحت قضاياه، وأحكامه من غير منازع، ولا مدافع، وذلك دليل على إثبات إمامته لما سبق في إثبات إمامة أبي بكر ﷺ.

فإن قيل: سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كونه أهلاً للإمامة؛ لكنه معارض ما يدل على عدمها، وبيانه من وجهين:

الأول: أنه مالأ على قتل عثمان، مع اتفاق الأمة على تحريم قتله، ويدل عليه قول عليّ وقد سئل: هل قتلت عثمان؟ قال: «الله قتله، وأنا معه»[1] وروى أنه قال: «دم عثمان في جمجمتي هذه»[2].

والذي يؤكد ذلك أن قتلة عثمان كانوا في عسكره وكان قادرًا عليهم ولم يقتلهم؛ بل كانوا عضاده، وأنصاره وبطانته، ولذلك كتب إليه معاوية كتابًا ومن جملته: «إنك رضيت بقتل عثمان لأنك قبحت ذكره، وألبت عليه الناس حتى جاءوا من هنا، ومن ههنا، ولو أنك قمت على بابه مقام صدق، ونهنهت عنه بكلمة رجعوا.

---

(١) ضعيف: رواه ابن حبان (٢/٣٣٦)، والبيهقي في الكبرى (٨/١٧٦)، والطبراني في الأوسط (٩/٦٠)، وعبد الرزاق في المصنف (٩/٤٥٨)، وابن أبي شيبة (٧/٥١٨)، والطبري في تاريخه (٢/٢٧٨) (٤/٢٤٣).

(٢) انظر: تاريخ الطبري (٢/٢٤٣) (٣/٤١، ٤٥٨)، ومجمع الزوائد (٩/٩٨)، والتمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان للمالقي -بتحقيقنا- لأول مرة- ط. دار العلمية- بيروت.

والدليل عليه أن قتلته أعضادك، وأنصارك، وبطانتك، فإن قتلتهم عنه أجبناك، وأطعناك، وإن لم، فوالله الذي لا إله إلا هو لنطلبن قتلة عثمان في البر، والبحر».

الثاني: أن الخوارج كفرته؛ حيث أنه حكم الرجال، ولم يحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وقد قال -تعالى-: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤].

وإن سلمنا أنه كان أهلاً للإمامة؛ لكن لا نسلم إجماع الأمة على عقد الإمامة له، ويدل عليه أمران:-

الأول: أنه روى أن طلحة، والزبير، وهما من أجلاء الصحابة، ومن جملة العشرة المقطوع لهم بالجنة، تخلفا عن بيعته، وأنهما أخرجا من منزليهما مكرهين، وقد أحاط بطلحة أهل البصرة، وبالزبير أهل الكوفة، وجيء بهما إلى علي فبايعاه مع الكراهة، ولذلك نقل عن طلحة بعد ذلك أنه قال: «بايعته أيدينا، ولم تُبايعه قلوبنا»، ولهذا فإنهما خرجا عليه، وقاتلاه بالبصرة؛ فقتلا.

الثاني: أن جماعة من سادات الصحابة، وأجلائهم: كعبد الله بن عمر، وسعد، ومحمد بن مسلمة الأنصاري؛ لم يعاضدوه على أعدائه، ولم يوافقوه فيما عرض له من مهامه.

ولو كان ممن انعقدت إمامته؛ لما تخلفوا عن نصرته، ولما تأخروا عن معاضدته، كما كان حالهم بالنسبة إلى من تقدم من الخلفاء الراشدين؛ لعلمهم أن ذلك من الواجبات، وأن التخلف عنه من المحرمات.

والجواب: وقولهم: إنه مالأ على قتل عثمان، لا نسلم، وذلك فإنه قد روي عنه رضي الله عنه أنه قال: «والله ما قتلته، ولا مالأت على قتله»، وأنه أنفذ إليه الحسن، والحسين يستأذنه في نصرته، فقال عثمان: «لا حاجة لي في ذلك»، وقوله: «والله قتله وأنا معه»، لم يرد به أنه أعان على قتله بوجه من الوجوه؛ بل معناه: والله يقتلني معه، وإنما ذكر مثل هذا اللفظ الموجه إرضاء للفريقين ومداراة للحزبين، حتى لا يختل عليه الأمر، ويتشوش الحال.

وقوله: «دم عثمان في جمجمتي» أمكن أن يكون على طريق الاستفهام

ومعناه: أتظنون أن دمه في جمجمتي، وأمكن أن يكون معلقًا بشرط في نفسه وتقديره: إن لم أستوفه مع القدرة عليه، ويجب الحمل على ذلك جمعًا بينه وبين إنكاره، والحلف عليه.

قولهم: إنه كان قادرًا على قتل من قتل عثمان، و لم يقتلهم به.

قلنا: إنما لم يقتلهم؛ لأنه قد روى أنه كان يقول: «ليقم قتلة عثمان، فيقوم أكثر عسكره» فرأى المصلحة في تأخير ذلك إلى وقت الإمكان، وأنه لو أقدم على ذلك لتشوش عليه الحال، واضطرب الأمر، وآل الحال في حقه، إلى ما آل إليه حال عثمان، وأمكن أن يقال: إن قتلة عثمان كانوا جماعة، و لم يكن ممن يرى قتل الجماعة بالواحد، فإن ذلك من المسائل الاجتهادية، وهو فقد كان من أهل الاجتهاد.

قولهم: إن الخوارج كفرته بتحكيمه للرجال.

قلنا: لا نسلم أن ذلك موجب للتكفير، وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤] لا نسلم العموم في صيغة من وما، على ما عرف من أصلنا.

سلمنا العموم فيها، ولكن غاية الآية الدلالة على تكفير من لم يحكم بما أنزل الله، و لم يثبت أن عليًا، لم يحكم بما أنزل الله؛ بل غايته أنه حكم، ولا يلزم من التحكيم الحكم، ولا عدم الحكم بما لم يترل الله؛ ليكون كافرًا.

قولهم: لا نسلم إجماع الأمة على إمامته.

قلنا: دليله ما سبق.

قولهم: إن طلحة، والزبير تخلفا عن بيعته، وأنهما لم يبايعاه إلا كرهًا، ليس كذلك؛ بل إنما بايعاه طوعًا، وما ذكروه في الدلالة على الكراهية، فمن أكاذيب كتب السير، والتواريخ التي لا تثبت لها عند المحققين.

قولهم: إنهما قاتلاه، وخرجا عليه.

قلنا: أمكن أن يكون ذلك لا لبطلان إمامته؛ بل لظنهما أنه كان متمكنًا من قتل قتلة عثمان، و لم يقتلهم، وظنًا باجتهادهما أن ذلك مما يسوغ قتاله، والخروج عليه، وهما مخطئان فيه، ولهذا نُقل عنهما، أنهما تابا عن ذلك قبل قتلهما.

قولهم: إن جماعة من سادات الصحابة لم يعاضدوه، ولم ينصروه كعبد الله بن عمر، وسعد، وغيرهما.

قلنا: لم يتركوا ذلك، لاعتقادهم أنه ليس بإمام؛ بل لأنهم استعفوه من الخروج معه، لضعف كان بهم، وعلم عليّ ﷺ ضعفهم عن ذلك، فأعفاهم منه، وأيضًا: فإنهم كانوا مجتهدين، وقد غلب على ظنونهم جواز التخلف عنه، خوف الوقوع في الفتنة؛ لما روى سعد عن النبي ﷺ أنه قال: «ستكون فتنة القاعد فيها، خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي خير من الساعي»(١)، فأطاعوه في الإمامة، وخالفوه في جواز التخلف عنه؛ لكونه من المسائل الاجتهادية.

وعلى ما ذكرناه من عقد الإمامة بالإجماع، على نصب الإمامة عند كونه مستجمعًا لشرائط الإمامة، جرت العادة واطردت السنة في إقامة كل إمام في عصره، وهلم جرا إلى عصرنا هذا.

قوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكًا عضوضًا»(٢)، ليس فيه ما يدل على أن الخلافة منحصرة في الخلفاء الراشدين، وهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ ﷺ، وأنه لا خلافة بعد الخلفاء الراشدين؛ بل المراد به: أن الخلافة بعدي على ما يجب من القيام بوظائف الإمامة، واتباع سنتي من غير زيادة، ولا نقصان ثلاثون سنة، بخلاف ما بعدها، فإن أكثر أحكامها، أحكام الملوك، ويدل على بقاء الخلافة مع ذلك أمران:

الأول: إجماع الأمة في كل عصر على وجوب اتباع إمام ذلك العصر، وعلى كونه إمامًا، وخليفة متبعًا.

الثاني: أنه قال: «ثم تصير ملكًا» والضمير في قوله: تصير ملكًا، إنما هو عائد إلى الخلافة؛ إذ لا مذكور يمكن عود الضمير إليه غير الخلافة، وتقدير الكلام، ثم تصير الخلافة ملكًا، حكم عليها بأنها تصير ملكًا، والحكم على الشيء، يستدعي وجود ذلك الشيء.

---

(١) صحيح: رواه مسلم (٤/٢٢١١)، والبخاري (٣/١٣١٨) (٦/٢٥٩٤)، والحاكم (٤/٤٨٧)، وابن حبان (١٣/٢٩٧) (١٥/٩٨).

(٢) صحيح: وقد تقدم تخريجه.

الفصل الثامن
في التفضيل

أما الصحابة فقد اختلف فيهم، فذهب أهل السنة، وأصحاب الحديث: إلى أن أبا بكر، أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، وعثمان أفضل من عليّ، وعليّ أفضل من باقي العشرة، والعشرة أفضل من باقي الصحابة، والصحابة أفضل من التابعين، والتابعين أفضل ممن بعدهم لقوله ﷺ: «خير القرون القرن الذي أنا فيه، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه»[١].

وقال الروافض: عليّ ﷺ أفضل الصحابة، وزادوا على ذلك وقالوا: إنه أفضل من النبيين بعد رسول الله.

ومن أصحابنا من قال:

إن قلنا إنه تصح إمامة المفضول مع وجود الفاضل؛ فلا سبيل إلى القطع بتفضيل البعض على البعض.

وإن قلنا: إنه لا يصح إمامة المفضول مع وجود الفاضل، فأبو بكر أفضل من باقي الصحابة لانعقاد الإجماع على صحة إمامته، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ عليهم السلام.

والذي عليه اعتماد الأفاضل من أصحابنا: إنه لا طريق إلى التفضيل بمسلك قطعي، وأما المسالك الظنية فمتعارضة، وقد يظهر بعضها في نظر بعض المجتهدين، وقد لا يظهر، وقبل الخوض في تحقيق الحق، وإبطال الباطل، لابد من تحقيق معنى الأفضلية؛ ليكون التوارد بالنفي، والإثبات على محز واحد.

فنقول: اعلم أن التفضيل بين الأشخاص، قد يطلق ويراد به اختصاص أحد الشخصين عن الآخر: إما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر؛ لكونه عالمًا، والآخر ليس بعالم، أو بزيادة فيها، كونه أعلم.

---

(١) صحيح: رواه البخاري (٣/١٣٣٥)، وأحمد (٥/٣٥٠)، وهو من الأحاديث الأصول.

وقد يطلق ويراد به اختصاص أحد الشخصين بأنه أكثر ثوابًا عند الله - تعالى- من الآخر.

وعلى هذا، فإن أريد بالتفضيل الاعتبار الأول؛ فلا يخفى أن دليل ذلك غير مقطوع به؛ لتعارض أدلته، وذلك إنه ما من فضيلة تبين اختصاص بعض الصحابة بها، إلا وقد يمكن بيان مشاركة الآخر له فيها، وبتقدير أن لا يشاركه فيها؛ فقد يمكن بيان اختصاصه بفضيلة أخرى، معارضة لفضيلته، ولا سبيل إلى الترجيح بكثرة الفضائل؛ لاحتمال أن تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل، وذلك إما لزيادة شرفها في نفسها، أو لزيادة كميتها، وبالجملة فما يقال في ذلك؛ فالظنون فيه متعارضة.

وإن أريد بالتفضيل الاعتبار الثاني: فلا يخفى أن معرفة ذلك مما لا يستقل به العقل، وإنما مستنده الأخبار الواردة من الله -تعالى- في ذلك على لسان رسوله، والأخبار الواردة في ذلك كلها أخبار آحاد لا تفيد غير الظن، ومع ذلك فهي متعارضة كما سبق، وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب، موجبًا لزيادة الثواب قطعًا؛ إذ الثواب بفضل من الله على ما سبق في التعديل والتجوير، وقد يثيب غير المطيع، ولا يثيب المطيع؛ بل إن كان ولابد فليس إلا بطريق الظن، وعلى هذا، وإن قلنا بأن إمامة المفضول، لا تصح مع وجود الفاضل، فليس ذلك مم ينتهض الحكم فيه إلى القطع؛ بل غايته الظن، فإجماع الأمة على إمامة أحد، وإن كان قاطعًا في صحة إمامته؛ فلا يكون قاطعًا في لزوم تفضيله.

ولا خلاف بين أهل الحق أن الأنبياء، أفضل من الأئمة، وسائر الأمم، وما ذهب إليه غلاة الروافض من تفضيل عليّ، على غير محمد ﷺ من الأنبياء، فظاهر البطلان؛ لإجماع سلف الأمة على أن الأنبياء، أفضل من غيرهم، ولأن الأنبياء -عليهم السلام- هم المبلغون عن الله -تعالى- والداعون إليه، والقائمون بشرائعه، والمخاطبون من الله -تعالى- شفاهًا، أو بالوحي؛ أكثر

نفعًا للخلق من غيرهم، وغيرهم فغايته أن يكون تابعًا لسنتهم، وسالكًا لطريقتهم؛ فلا يكون غير الأنبياء أفضل منهم، ومع ذلك فمحمد ﷺ أفضل النبيين، والمرسلين، وسيد الأولين، والآخرين؛ لانعقاد الإجماع من الأمة على ذلك، ولقوله ﷺ لعائشة: «أنا سيد العالمين»(١) ولما ورد فيه من الآثار، والإخبار التي بمجموعها ينزل منزلة التواتر، وإن كانت آحادها آحادًا.

وأما زوجات النبي ﷺ فقد ذهب أهل السنة، وأصحاب الحديث إلى أن عائشة أفضل نساء العالمين لقوله ﷺ: «**فضل عائشة على النساء كفضل الثريد علي غيره من الطعام**»(٢)، ولما روى عنه ﷺ أنه قال: «كل مع صاحبه في الدرجة»(٣). ولا يخفى أن درجة النبي ﷺ أعلى من درجات كل الخلق من الرجال، فنسبة درجة عائشة إلى درجات غيرها من النساء كنسبة درجة النبي، إلى درجات غيره، ولأنها كانت مختصة بخدمته، وتحمل أثقاله وكلفته إلى حالة مماته؛ فكانت أفضل.

وقال الشيعة: أفضل زوجات النبي ﷺ خديجة، وأفضل نساء العالمين فاطمة، ومريم ابنة عمران، وآسية امرأة فرعون.

أما فاطمة: فلقوله ﷺ: «فاطمة سيدة نساء العالمين»(٤)، وقوله: «فاطمة بضعة مني»(٥) ونسبة بعض النبي، إلى بعض غيره، كنسبة النبي، إلى غيره، والنبي أفضل من غيره؛ فبعضه أفضل من بعض غيره.

وأما مريم ابن عمران: فلقوله -تعالى-: ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢].

---

(١) رواه البيهقي كما في كشف الخفا (١/٢٣٥)، وقد تقدم الكلام عليه في حديث أنا مدينة العلم وعليّ بابها.

(٢) رواه البخاري (٣/١٢٥٢، ١٢٦٦)، ومسلم (٤/١٨٨٦، ١٨٩٥).

(٣) لم أقف عليه.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه.

وأما آسية امرأة فرعون: فلقوله -تعالى-: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ ﴾ [التحريم: ١١]، ولسعيها في تخليص موسى -عليه السلام- من عدو الله -تعالى- فرعون، على ما قال -تعالى- حكاية عنها: ﴿ وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّى وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ ﴾ [القصص: ٩] الآية.

والحق أن كل هذه الأدلة ظنية، ومع كونها ظنية؛ فمتعارضة، ولا سبيل إلى القطع بشيء منها، وإن غلب علي ظن بعض المجتهدين منها شيء؛ فلا حرج.

وأما تفضيل الأنبياء على الملائكة؛ فقد سبق ما فيه.

الفصل التاسع

فيما جرى بين الصحابة من الفتن والحروب

وقد اختلف أهل الإسلام فيما شجر بين الصحابة من الفتن.

فمنهم من أنكر وقوعها أصلاً: وقال: إن عثمان لم يحاصر، ولم يقتل غيلة، وأن وقعة الجمل، وصفين لم توجد: كالهشامية من المعتزلة.

ومنهم من اعترف بوجودها:

ثم اختلف هؤلاء: فمنهم من سكت عن الكلام فيها، ولم يقل فيها خطيئة ولا تصويب، وهم طائفة من أهل السنة.

ومنهم من تكلم فيها: ثم اختلف هؤلاء: فمنهم من خطأ الفريقين، وفسقهما معًا: كالعمروية أصحاب عمرو بن عبيد من المعتزلة.

ومنهم من قضى بتخطئة أحد الفريقين، ثم اختلف هؤلاء.

فمنهم من قال بتخطئة أحد الفريقين، وتفسيقه لا بعينه من عثمان، وقاتليه، وعلى ومقاتليه، وحكموا بأن كل واحد من الفريقين لو شهد على باقة يقل؛ لم يتقبل شهادته؛ لأن الفاسق منهما واحد لا بعينه، واحتمل أن يكون من شهد هو الفاسق، وهؤلاء هم الواصيلية أصحاب واصل بن عطاء من المعتزلة.

ومنهم من قال بتخطئة أحد الفريقين بعينه: ثم القائلون بهذا المذاهب لا تعرف خلافًا فيما بينهم في تعيين التخطئة في قتلة عثمان، ومقاتلي عليّ ﷺ، وكذلك كل من خرج على كل من اتفق على إمامته؛ لكن اختلفوا:

فمنهم من قال بأن التخطئة لا تبلغ إلى حد التفسيق: كالقاضي أبي بكر.

ومنهم من قال بالتفسيق: كالشيعة، وكثير من أصحابنا.

وإذ قد أتينا على شرح المذاهب بالتفصيل، فاعلم أن من أنكر وقوع ما جرى من الحروب وشجر من الفتن؛ فقد أنكر ما تواترت به الأخبار، وعلم

ضرورة، وكان كمن أنكر وجود مكة، وبغداد.

وأما السكوت عن الكلام في التخطئة، والتصويب: فإما أن يكون ذلك لعدم ظهور دليل التخطئة، والتصويب، أو لقصد كف اللسان عن ذكر مساوئ المخطئ منهما، مع عدم إيجابه.

فإن كل الأول: فهو ممتنع؛ لأن الإجماع إذا انعقد على إمامة شخص، ولم يظهر منه ما يوجد حل قتاله، وقتله؛ فالخارج عليه يكون مخطئًا خطأً ظاهرًا، وعثمان، وعليّ -رضى الله عنهما- بهذه المثابة؛ فكان الخارج عليهما مخطئًا.

وإن كان الثاني: فهو حق، ولا بأس به؛ بل وهو الأولى، فإن السكوت عما لا يلزم الكلام فيه، أولى من الخوض فيه، وأبعد عن الزلل، وبهذا قال بعض المعتبرين من الأوائل «تلك دماء طهر الله سيوفنا منها، أفلا نطهر ألسنتنا».

وأما تخطئة الفريقين؛ فممتنع؛ لما حققناه من انعقاد الإجماع على صحة إمام الإمام، مع عدم ظهور ما يقتضى تخطئته، وبه يظهر فساد قول من قال بتخطئة أحدهما بعينه؛ وهو الخارج على الإمام.

ثم لا يخلو إما أن يكون الخارج على الإمام مجتهدًا متأولاً، أو لا.

فإن كان الأول: فالظاهر أن خطأه لا ينتهي إلى التفسيق؛ لأنه مجتهد، والمخطئ في المجتهدات ظاهرًا؛ لا يكون فاسقًا.

وإن كان الثاني: فلا خلاف في فسقه، والله أعلم.

الأصل الثاني

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: في وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

الفصل الثاني: فيمن يجب عليه الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومن لا يجب عليه.

الفصل الأول

في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وقد اختلف أهل الإسلام في ذلك.

فذهب بعض الروافض: إلى أن ذلك لا يجب، ولا يجوز إلا بأمر الإمام العدل واستنابته كما في إقامة الحدود.

وذهب من عداهم: إلى وجوبه سواء أمر به الإمام، أم لم يأمر ثم اختلف هؤلاء.

فذهبت الأشاعرة، وأهل السنة: إلى وجوبه شرعًا، لا عقلاً.

وذهب الجبائي وابنه: إلى وجوبه عقلاً؛ لكن اختلفا.

فقال الجبائي: بوجوبه مطلقًا فيما يدرك حسنه، وقبحه عقلاً.

وقال أبو هاشم: إن تضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الأمر، والناهي وكان بحيث لا يندفع عنه إلا بذلك؛ فهو واجب وإلا فلا.

وأما إنه لا يتوقف على استنابة الإمام: فقد احتج عليه أهل الحق بالإجماع من الصحابة.

ودليله: أنا نعلم علمًا ضروريًا بنقل التواتر أن الصحابة -رضى الله عنهم- بعد موت النبي ﷺ لم يزل أفرادهم، وآحادهم يستقل بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر من غير توقف على إذن الإمام، وأمره في ذلك.

وكان ذلك شائعًا ذائعًا فيما بينهم، ولم يوجد له نكير؛ فكان ذلك إجماعًا منهم على جوازه.

فإنه لو لم يكن جائزًا؛ لكان فعله منكرًا.

ومع شيوعه فالعادة تحيل من الأمة تواطئهم على عدم إنكاره ولو وقع الإنكار لاستحال في العادة أن لا ينقل مع توفر الدواعي على نقله وحيث لم ينقل دل على أنه لم يقع وقد استقصينا تقرير ذلك ودفع كل ما يرد عليه من الإشكالات في كتاب شرح الجدل وغيره من كتبنا.

وعلى هذا لم يزل الناس في كل عصر وزمان إلى وقتنا هذا.

وأما إنه واجب: فدليله الإجماع، والنصوص.

أما الإجماع: فهو أن القائل قائلان:

قائل يقول: بالوجوب مطلقًا من غير توقف على استنابة الإمام، وقائل يقول بالوجوب متوقفًا على استنابة الإمام.

فقد وقع الإجماع على وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر في الجملة، وإذا بطل بالدليل توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على استنابة الإمام بقى الإجماع على الوجوب بحاله.

وأما النصوص: فمن جهة الكتاب والسنة.

أما الكتاب: فقوله -تعالى-: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الحجرات: ٩].

أمرنا بالإصلاح وبإزالة المنكر وهو البغي، والأمر ظاهر في الوجوب.

أما إنه أمر فلأنه أتى بصيغة أفعل وهي إذا تجردت عن القرائن كانت بإطلاقها أمرًا.

ولهذا فإنه إذا قال: السيد لعبده افعل كذا فإنه بتقدير تجرد هذه الصيغة عن القرائن يعدها أهل العرف أمرًا.

ويقال: أمره، والسيد آمر، والعبد مأمور.

وأيضًا: فإن أهل اللغة قسموا الكلام إلى أقسام.

فقالوا: الكلام ينقسم إلى أمر، ونهى، وغيره.

والأمر هو قول القائل لغيره افعل، والنهي لا تفعل.

وأما إنَّ الأمر للوجوب؛ فلأن السيد لو أمر عبده بأمر ولم يمتثل له؛ فإنه يستحق اللوم والتوبيخ والعقوبة من السيد عرفًا ولا معنى للوجوب إلا هذا.

وإذا ثبت وجوب الأمر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي الصور ضرورة انعقاد الإجماع على عدم التفضيل بين صورة، وصورة.

وأيضًا: قوله -تعالى-:

﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ أمر بأن يكون من الأمة من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، والأمر ظاهر في الوجوب لما عرف.

وأما السنة:

فما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر، أو ليسلطن الله شراركم على خياركم، فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم»(١).

وتواعد على ترك الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهو دليل الوجوب.

وأيضًا: ما روى عنه ﷺ أنه قال: «لتنكرن المنكر ولتأمرن بالمعروف أو ليدعكم الله لا يبالي من غلب»(٢) ووجه الاحتجاج كما سبق.

وأيضًا: ما روى عنه ﷺ أنه قال: «أي قوم رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أو المنكر فلم يغيروه عمهم الله بعقابه»(٣) وذلك دليل الوجوب.

وأيضًا: ما روى عنه ﷺ أنه قال: «لا تقدس أمة لا يأخذ قويها لضعيفها الحق من قويها»(٤).

والأخبار في ذلك كثيرة بحيث يترل مجموعها مترلة التواتر.

وأما الوجوب العقلي؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

---

(١) حسن: رواه الترمذي (٤/٤٦٨)، وابن عدي في الكامل (٥/١٤٦)، والخطيب في التاريخ (١٣/٩٢)، وقال أبو عيسى: حديث حسن.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(٣) صحيح: رواه أبو داود (٤/١٢٠) (٤٣٣٨)، والترمذي (٢١٦٨، ٣٠٥٧)، وابن حبان (١/٥٣٩).

(٤) صحيح: رواه الطبراني بنحوه في الكبير (١٩/٣٨٥) (٩٠٣)، وأورده المنذري في الترغيب والترهيب (٣٣١٧)، والذهبي في الميزان (٣/١٨٢)، عن معاوية وقال المنذري: ورواه الطبراني ثقات، ورواه البزار بنحوه من حديث عائشة مختصرًا، والطبراني عن ابن مسعود بإسناد جيد (٣/١١٩).

الفصل الثاني

فيمن يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن لا يجب عليه

واعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مكلف عالم بأن ما يأمر به معروف، وينهى عنه منكر واجب قطعًا إذا لم يقم به غيره وكان يرجى حصول ما أمر به، وزوال ما نهى عنه من غير بحث، وتجسس وإلا فلا، وفيه قيود سبعة:

الأول: أن يكون مكلفًا: أي أهلاً لخطاب التكليف؛ وذلك لأن الوجوب من الأحكام الثابتة بخطاب التكليف؛ والتكليف لغير من له أهلية التكليف محال، كما في الحيوانات العجماوات والصبيان والمجانين.

الثاني: أن يكون عالمًا بأن ما يأمر به معروفًا أو ينهى عنه منكرًا، وإلا كان مكلفًا بما لا يعلمه؛ وهو تكليف بما لا يُطاق.

وليس من شرطه أن يكون فقهيًا عالمًا؛ فإن من المعروف والمنكر ما يستقل بمعرفته الخواص والعوام كوجوب الصلاة، وصوم رمضان مع عدم العذر وحرمة الزنا والقتل عمدًا عدوانًا.

فالعامي يجب عليه في ذلك ما يجب على الفقيه؛ لاستوائهما في معرفة كون ذلك الشيء معروفًا، ومنكرًا.

وأما ما لا يستقل بمعرفة كونه معروفًا، ومنكرًا غير الفقيه؛ فلا يجب الأمر به، والنهي عنه على غير الفقيه.

ولا يشترط فيه أيضًا أن يكون عدلاً؛ بل يجب عليه.

وإن كان فاسقًا حتى إنه يجب على متعاطي الكأس النهي عنه للجلاس؛ وذلك لأن النهي عن المنكر واجب، والانكفاف عن المحرم واجب.

والإخلال بفعل أحد الواجبين؛ لا يمنع من وجوب فعل الواجب الآخر؛

فإنه لو كان عدلاً كان أولى نظرًا إلى غلبة إمضاء أمره ونهيه إلى المقصود وعلى حسب الزيادة والنقصان في الورع والتقشف، والاستكانة لله -تعالى- تكون الزيادة والنقصان في الأولوية، والإفضاء إلى المقصود.

وعلى هذا: فالفاسق إذا شاهد ما يوجب مغرمًا، أو عقوبة وكان مستور الحال ظاهر العدالة وجب عليه أداء الشهادة دفعًا للظلامه؛ لكونه صادقًا وإن كان ظاهر الفسق فلا؛ لعدم إفضائه إلى المقصود.

الثالث: أن يكون ما يأمر به واجبًا، وما ينهي عنه محرمًا؛ إذ الأمر بما ليس واجبًا، والنهي عما ليس محرمًا؛ لا يكون واجبًا.

الرابع: أن يكون ذلك مقطوعًا به كوجوب الصلاة، وتحريم الخمر.

وأما إذا كان مجتهدًا فيه: كشرب النبيذ، والنكاح بلا ولي، والبسملة في أول كل سورة، وغير ذلك من المسائل الاجتهادية؛ فالإنكار فيه غير واجب؛ إذ ليس إنكار أحد القولين من القائل بنقيضه أولى من العكس.

الخامس: إذا لم يقم به غيره؛ وذلك لأن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ليس واجبًا على الأعيان؛ بل وجوبه وجوب كفاية؛ فإذا قام به في كل ناحية من تحصل الكفاية به سقط عن الباقين، وإلا أثم الكل إذا توافقوا على الترك، وإن توافقوا على الأمر، والنهي؛ أثيب كل واحد منهم ثواب الواجب.

غير أن من انفرد بالعثور على منكر؛ فليس له تركه اعتمادًا على إنكار الغير له؛ إذ ربما لا يطلع عليه ذلك الغير.

السادس: أن يرجى حصول ما أمر به، وزوال ما نهى عنه.

وأما إذا علم أن ذلك مما لا يفضي إلى المقصود؛ فلا يجب؛ بل يستحب إظهارًا لشعائر الإسلام.

السابع: أن يكون ذلك من غير بحث وتجسس للكتاب، والسنة:

أما الكتاب: فقوله -تعالى-: ﴿ وَلَا تَجَسَّسُواْ ﴾ ولأن التجسس سعي

في إظهار الفاحشة؛ وهو محرم لقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَـٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ١٩].

وأما السنة: فقوله ﷺ: «من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته يفضحه على رءوس الأشهاد الأولين والآخرين»[١] ولأنه قد علم من حال النبي ﷺ أنه كان يأمر بالستر وترك التعرض لإشاعة الفاحشة لقوله: «من أتى من هذه القاذورات شيئًا؛ فليسترها بستر الله فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه حد الله»[٢].

فإن قيل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: إما أن يكون معلقًا، بما مضى أو بالمستقبل.

الأول: محال؛ لأن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هو التغيير، وتغيير الماضي محال.

وإن كان الثاني: فوقوعه غير متيقن، وقد قلتم: لابد وأن يكون مقطوعًا به.

قلنا: المراد إنما هو القسم الثاني.

واشتراط القطع إنما كان عائدًا إلى وجوب المأمور به، وتحريم المنهي عنه لا القطع في وقوعه.

وعلى هذا: فالمأمور به، والمنهي عنه، وإن كان مستقبلاً لا يشترط فيه أن يكون مقطوعًا بوقوعه؛ بل أن يكون مظنون الوقوع بما يدل عليه من الإمارات، والعلامات الدالة على استمراره والدوام عليه ويمكن أخذ ظن الوقوع في المستقبل قيدًا ثانيًا في الوجوب وبما انتهينا إليه ههنا تم الكتاب والله

---

(١) صحيح: رواه الترمذي (٣٧٨/٤) (٢٠٣٢)، والروياني في المسند (٢١٩/١) (٣٠٥)، وأبو يعلى في مسنده (١٦٧٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥٢١/٧) (١٦٧٥).

(٢) ضعيف: رواه مالك في الموطأ (٨٢٥/٢)، والشافعي في الأم (١١٤/٤)، وانظر تلخيص الحبير (٥٧/٤)، وسبل السلام (١٥/٤)، والكفاية للخطيب (٨٠/١)، وخلاصة البدر لابن الملقن (٢٠٣/٢)، وكشف الخفا (٨٧/١)، وفيض القدير للمناوي (٣٥٢/٦).

المسئول، وهو المأمول أن يجعله نافعًا في الدنيا وذخيرة صالحة في الأخرى.

وأن يصلى على محمد سيد الأولين، والآخرين، وعلى آله، وأصحابه أعلام الدين الحمد لله رب العالمين.

وكان الفراغ من تأليفه في منتصف شهر ذي الحجة من شهور سنة اثنتى عشرة وستمائة وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

فهرس موضوعات الجزء الثالث
من كتاب
أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي